اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۶ء

مدیر:

ڈاکٹر وحید قریشی

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۶ء)
مدیر	:	وحید قریشی
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۹۶ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۴۰
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

مندرجات

جلد: ۳۷ | اقبالیات: جولائی تا ستمبر، ۱۹۹۶ء | شمارہ: ۲

اقبالیات (اردو)

جولائی ۔ ستمبر ۱۹۹۶ء

مدیر

ڈاکٹر وحید قریشی

اقبال اکادمی پاکستان
ایوان اقبال' لاہور

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے ۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے ۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ ۔

مدیر " اقبالیات " ایوان اقبال، خیابان اقبال، لاہور (فون نمبر ۶۳۱۴۵۱۰) کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۳۰ روپے
زر سالانہ	۱۰۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر : اقبال اکادمی پاکستان، ایوان اقبال، لاہور، خیابان اقبال فون نمبر ۶۳۱۴۵۱۰

محل فروخت : ۱۱۶ میکلوڈ روڈ، لاہور فون : ۷۳۵۷۲۱۴

اقبالیات

(اقبال ریویو)

جلد نمبر ۳۷ | جولائی ۱۹۹۶ء | شمارہ نمبر ۲

ترتیب

خودی اور ثقافت

(تجزیہ)

احمد رضا خان

وہ بنیادی خیالات ' جو حضرت علامہ نے تصور 'خودی' کی توضیح کے لیے "الٰہیات اسلامیہ" کے چوتھے خطبے بعنوان "خودی ' جبر و قدر اور حیات بعدالموت" میں پیش کیے ہیں ان کی معنویت ' تصور ثقافت کے ساتھ نظری و عملی تعامل کی بنا پر قائم ہوتی ہے ۔ 'خودی' کا تصور' اس وقت اپنی معنویت و اہمیت کھو دیتا ہے ' جب وہ انسانی ثقافت کے سیاق و سباق سے ہٹ کر سمجھا اور بیان کیا جاتا ہے ۔ فرد کی 'خودی' کا حقیقی امتحان اور قدر ' ثقافت ہی قائم کرتی ہے ۔ اس نکتے کو خود اقبال نے "رموز بیخودی" (۱۹۱۸ء) میں واشگاف انداز میں بیان کیا ہے ۔ مزید برآں 'خودی' کے حقیقی اور عینی مقاصد کے تعین اور حصول میں بھی ثقافت ایک انتہائی اہم محرک اور مہیج کے طور پر ہمارے سامنے آتی ہے ۔ تاہم 'خودی' اور ثقافت ' دونوں کا باہمی تعامل ' اثرات اور معنویت' توحیدی نظریہ حیات کے آفاقی معدن (Resource) سے پیوستہ ہے ۔

حضرت علامہ اقبال کا تصور 'خودی' ان کے فلسفیانہ نظام کا بنیادی تصور ہے جس کے خدوخال انہوں نے اپنی نظم و نثر دونوں میں بڑی شرح و بسط کے ساتھ واضح کئے ہیں ۔ 'اسرار خودی ' (۱۹۱۵ء) 'رموز بیخودی' (۱۹۱۸ء) اور بعدازاں "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ "(۱۹۳۴ء) ' میں خود حضرت علامہ نے تصور خودی 'کو الٰہیات اسلامیہ اور اسلامی و انسانی تاریخ و ثقافت کی مختلف النوع جہات کی تفہیم و تفہیم کے لیے بڑے وسیع فکری و علمی تناظر میں استعمال کیا ہے ۔ تصور خودی ' اگرچہ ہماری روایتی ادبیات میں بطور ایک منفی شخصی کیفیت کے ابلاغ کے لیے استعمال کیا جاتا رہا ہے 'تاہم' علامہ اقبال وہ پہلے مسلمان مفکر شاعر ہیں ' جنہوں نے اس تصور کو ایک متحرک متخیل اور تخلیقی علمی تصور کے طور پر تشکیل دیا ہے ' چنانچہ اس کے اطلاق سے ہم نہ صرف جنوبی ایشیا کے مسلم تمدن بلکہ عالم اسلام کی تاریخی ' نفسیاتی ' علمی اور ثقافتی قدر کی ایک واضح اور مضبوط نظری و بصری تصویر بنا سکتے ہیں ۔ بلکہ اگر کہا جائے کہ ایک آفاقی شعوری وحدت کا انسانی حیات کی سطح پر کوئی عالمگیر ادراک حاصل کیا جا سکتا ہے تو کچھ بیجا نہ ہو گا ۔ 'خودی' کا لفظ جتنا سادہ اور عام فہم سا ہے ' اپنے اعلیٰ ترین نفسی ---- شعوری پہلو میں بڑا دقیق اور کثیر المعانی ہے ' چنانچہ پروفیسر محمد عثمان اپنے تنقیدی مطالعے "اسرار و رموز پر ایک نظر" (۱۹۷۷ء) میں لکھتے ہیں کہ " انسانی فکر کے دوسرے اعلیٰ اور نازک تصورات کی طرح

خودی کی تعریف کرنا بھی مشکل ہے ۔ آج نفسیات کی اصطلاح میں شخصیت کا جو مفہوم ہے ' خودی اس کے بہت قریب ہے" " پروفیسر موصوف کے اس خیال میں بہت حد تک طاقت ہے کیونکہ اقبال نے خود ' تصور 'خودی' کو بہت تخلیقی لچک کے ساتھ استعمال کیا ہے ' اور کرنا بھی چاہیے تھا کہ عبقری اسی طرح کیا کرتے ہیں 'کیونکہ انہیں اظہار حقیقت کی شدت ' توضیحات و ترجیحات کے مغالطے میں مبتلا نہیں ہونے دیتی بلکہ ان کا تفکر ' الفاظ و تصورات کو نئی حیات علمی دیتا ہے ' بلکہ اگر کہا جائے 'وجود معنوی' عطا کرتا ہے ' تو زیادہ موزوں ہو گا ۔ بقول فلسفی شاعر:

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود

تاہم پروفیسر عثمان اپنے محولہ بالا تنقیدی مطالعے میں چند سطریں آگے چل کر 'خودی' کے بارے میں بڑے سلیس ' واضح اور عام فہم انداز میں بیان کرتے ہیں کہ " اقبال اس لفظ یا اصطلاح (خودی) سے جو کچھ سمجھتے اور سمجھانا چاہتے تھے اسے آسان لفظوں میں یوں ادا کیا جا سکتا ہے : کہ قدرت (خدا تعالی) ہر شخص کے اندر جسم و ذہن اور قلب و نظر کی کچھ صلاحیتیں ' استعدادیں اور قابلیتیں ودیعت کرتی ہے ۔ یہ صلاحیتیں ہمارے اندر سوئی ہوئی ' چھپی ہوئی ' ناپختہ اور خام ہوتی ہیں اور ابتداء" ہم ان سے نا آشنا اور ناواقف محض ہوتے ہیں ۔ قدرت (خدا تعالی) کا منشاء یہ ہے کہ ہم اپنی ان صلاحیتوں کی تلاش پردہ اخفا سے معرض شہود میں لائیں ۔ اور اس طرح ان کی (گویا اپنی) ترقی و ارتقاء کا سامان پیدا کریں ۔ یہ صلاحیتیں اور استعدادیں جو کروڑوں اربوں انسانوں میں بھی کسی دو میں ایک جیسی نہیں ہوتیں ۔ انہی کی مجموعی ترکیب سے ہر شخص کی ذات ' انا ' یا خودی تشکیل پاتی ہے اور اپنی جگہ پر لاثانی و منفرد ہوتی ہے ۔ جس شخص کی صلاحیتیں غیر ترقی یافتہ اور غیر ارتقاء پذیر رہ گئیں اس کی خودی گویا خوابیدہ و خام ہے اور جس نے ان صلاحیتوں کو بیدار کیا اور ان کے نشو و ارتقاء کی خاطر جان جوکھوں میں ڈالی اس نے خودی اور اس اعتبار سے زندگی کا راز پا لیا ۔ اور وہ اس قوت و شوکت کا اہل بن گیا' جو نسل آدم کا اصلا" حق ہے "۔ علامہ اقبال کی نثر و نظم کے مطالعے کے دوران ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ 'خودی' کا تصور ان کے نظام فکر و شعور میں ایک حرکی حقیقت کے طور پر دوڑ رہا ہے اور جس کی طاقت سے وہ اپنی فکر کے تار و پو مختلف ابعاد میں پھیلاتے ہیں ۔ انسان ' مسلمان ' تاریخ ' ثقافت ' زمان ' مکان ' کائنات اور خدا کے بارے میں ان کا نفسی اور فکری رویہ ' اسی تصور (خودی) کی بدولت نمو پاتا ہے ' اسلامی ثقافت و تاریخ کی تعبیر و تشریح کے لیے بھی اقبال اسی تصور کی مدد سے دقیق سے دقیق مسئلے پر انتہائی چابکدستی سے اپنا فیصلہ صادر کرتے ہیں ۔ چنانچہ اس طرح' خودی ' ان کے نظام فکر میں بنیادی علمی اکائی کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے ۔ اب 'خودی' کے جس " اخفاء یا خلوت کے پہلو " کا اقبال بارہا ذکر کرتے ہیں ' اور جس کی کھوج 'نمو اور حفاظت کے لیے وہ فرد پر بڑا کڑا زور دیتے ہیں ' کا اصل معیار اور قدر ثقافت ہی متعین کرتی ہے چنانچہ فرماتے ہیں :

خودی اور ثقافت

" خودی کی زندگی اضطراب کی ایک حالت ہے جس کو اس نے اپنے ماحول (فطرت ' تاریخ ' ثقافت وغیرہ) پر اثر آفرینی اور اثر پذیری کی خاطر پیدا کر رکھا ہے ۔ لہٰذا یہ کہنا غلط ہو گا کہ اثر آفرینی اور اثر پذیری کی اس کشکش میں خودی کا وجود اس (تاریخ و ثقافت و فطرت کی واردات) سے باہر رہتا ہے ، ہرگز نہیں ' برعکس اس کے وہ ایک رہنما توانائی کی طرح اس میں شامل رہے گی " ۵

ہم سمجھتے ہیں کہ 'خودی' کی نفسی ۔ وجودی ساخت کا تقاضا یہی ہے کہ یہ اپنے ماحول ' فطرت اور ثقافت کے ساتھ ہمہ وقت تعامل کرتی رہے ' تاکہ اسے اپنی وجودی معنویت ' نصب العین ' مقاصد ' مطالب اور مزاحم قوتوں کا گہرے سے گہرا ادراک حاصل ہوتا چلا جائے ' جس کی عدم موجودگی میں یہ کمزور اور بے معنویت کا شکار ہو جاتی ہے ۔ خودی اور ثقافت کا اقبال کے فکر کے تناظر میں باہم انتہائی گہرا تعلق اور رشتہ ہے ۔ یہ ربط و تعلق دو سطحوں پر نظر آتا ہے ۔ اول ; خودی کی ذاتی و نفسی طاقت کے اظہار میں اور دوم ; ماحول اور ثقافت کے مسلسل دباو اور چیلنج میں جو 'خودی' کو اپنے وجود کے تحفظ اور بامقصد تاریخی وجود بنانے پر آمادہ اور بر سر عمل رکھتا ہے ۔ پہلے نکتے پر اگر غور کیا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے اقبال کے نزدیک 'خودی' "نظام عالم کی اصل ہے ۔ اور افراد کی زندگی و بقاء خودی کے استحکام پر موقوف ہے " ۶ چنانچہ فرماتے ہیں :

نقطہ ء نوری کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است ۷

نقطہ ء نور ' جسے اقبال 'خودی' کے لفظ سے وجود معنوی عطا کرتے ہیں ۔ اس کی نفسی ۔ وجودی اور کونی ساخت کے بارے میں درج ذیل اہم نکات بیان کرتے ہیں :

الف ۔ " خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیات نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں ۔ (ب) ہمارے داخلی محسوسات و مدرکات کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل فعل جاری ہے ۔ جب ہم کسی شے کا ادراک کرتے ' یا اس پر حکم لگاتے ' یا کوئی ارادہ کرتے ہیں تو ایسا کرنے میں خودی ہی سے آشنا ہوتے ہیں (ج) میں شے نہیں ' عمل ہوں ۔ (د) خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دوگونہ عناصر کار فرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود بھی ایک آزاد علت ہے ۔ (ر) گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کار فرمائی سے ' سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے سوا اور کچھ نہیں ۔ لہٰذا قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ اس کا درجہ ہستی پست ہو یا بلند ' اپنی ماہیت میں ایک 'انا' ہے ۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس انیت یا خودی کے اظہار کا بھی اپنا اپنا ایک درجہ ہے ۔ بڑا اور چھوٹا ۔ بایں ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں خودی ہی کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے ۔ اور ذات انسانی میں اپنے معراج کمال کو پہنچ جاتا ہے ۔ قرآن مجید نے بھی تو اسی لیے حقیقت مطلقہ (اللہ تعالیٰ) کو انسان

کی رگ جان سے قریب تر ٹھہرایا (نحن اقرب من حبل الورید) 'کیونکہ یہ حیات الہیہ ہی کا سیل رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوئے اور زندگی بسر کرتے ہیں ۔ (۵) لہٰذا زمان حقیقی (انائے مطلق یا خدائے باری تعالی) کی زندگی زمان متسلسل (انسانی خودی اور کمتر خودیوں کی مختلف اشکال) کی زنجیروں سے آزادی 'اور اس کے لیے لحہ بہ لحہ خلاق (کل یوم ھو فی شان)' زندگی ہے ۔ اس کا ہر عمل سرتا سر کامل آزادی اور ابداع کا عمل ہے ۔ اور اس لیے تخلیق کا فعل بھی آزادی کا فعل ہے 'کیونکہ تخلیق تکرار کی ضد ہے اور تکرار خاصہ ہے میکانیاتی طریق کار کا ۸ ان بیانات سے ہم واضح طور دیکھ سکتے ہیں کہ حضرت علامہ اقبال نے خودی کے تصور کی جو نفسی ۔ وجودی ۔ کونی ساخت بیان کی ہے 'اس سے خودی کے بارے میں ہمارا مجموعی فکری تاثر کچھ یوں بنتا ہے کہ یہ (خودی) ایک مدارجی روحانی حقیقت (خدائے تعالی کی مشیت) کا ظل ہے ۔ جس کا ساختیاتی اظہار زمان و مکان اور ورائے زمان و مکان ' متعدد بہ عوالم' جیسے طبیعی' حیاتی و نفسی' آفاقی' اور تاریخی و ثقافتی ' میں ہوتا ہے ۔ جس کی بناء پر میکانکی' حیوانی اور انسانی وجود کی تکمیل اور منتہائے مقصود کا حصول ممکن ہوتا ہے ۔ اس کی تمام مدارجی حالتیں اور کثرتیں' جس کا مغز' خودی انسانی ہے' جو اشرف المخلوقات ہے ; چنانچہ اس لحاظ سے خودی مطلق (اللہ تعالی یا انائے بصیر) کا مکمل ترین اظہار' مزید برآں اس مکمل ترین اظہار کی دو ترقی یافتہ خودیاں ; شعور ولایت اور شعور نبوت; جن کے جذب و ذوق سے پیدا شدہ کائنات حیات و ثقافت اور ان کے کھینچے ہوئے خطوط مستقیم' وجود کائنات اور انسانی تاریخ کی معنویت کی صحیح نہج اور مقصد متعین کرتے ہیں ۔ چنانچہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ حضرت علامہ کا تصور خودی اپنی ظاہری و معنوی دونوں صورتوں میں اسلام کے ابدی اور سرمدی شعور' عقیدہ توحید سے جڑا ہوا ہے ۔ اور اسی معدن (resource) سے لامتناہی توانائی اور راہنمائی پاتا ہے ۔ توحید کی اسی لامتناہی شعوری قوت کا اظہار علامہ اقبال نے اس طرح کیا ہے :

تا عصائے لا الہ داری بدست
ہر طلسم خوف را خواہی شکست
ہر کہ حق باشد چو جاں اندر تنش
خم نگردد پیش باطل گردنش
خوف را در سینہ او راہ نیست
خاطرش مرعوب غیر اللہ نیست ۹

بایں ہمہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تصور توحید نہ صرف خودی کو وجود و شہود کی مختلف جہتوں اور ابعاد میں عملی اور ٹھوس میدان عمل مہیا کرتا ہے بلکہ 'خودی' کی انفسی حقیقت کو بامعنی آفاقی' تاریخی اور ثقافتی حقیقت بنانے کے لیے ' ماحول اور فطرت کی مزاحم و موزوں قوتوں کو مفید طرز پر زیر استعمال لانے کے لیے' بامعنی عمل و خارجی محرک وسائل بھی مہیا کرتا ہے ۔ توحید' شعور انسانی

کو ورائے زمان و مکان کیفیات سے بہرہ مند بھی کرتی ہے ' جس میں وہ ایک طرف 'انا الحق' یا پھر 'سبحانی ما اعظما شانی' جیسے نفسی سکرات کا مصدر ظہور بن جاتا ہے تو دوسری طرف طارق بن زیاد اور محمد بن قاسم جیسے اصحاب کی تاریخی جدو جہد کا زمانی و مکانی اظہار ; جس میں روح توحید' تاریخ و ثقافت کی ساختی ماہیت میں تخلیقی رد و بدل اور اضافہ کرتی ہے بلکہ یوں کہا جائے کہ روح توحید ' اسلامی ثقافت کے تاریخی پھیلاو کے لیے نئے نئے جہاں مہیا کرتی ہے تو بیجا نہ ہوگا ۔ چنانچہ یہاں طارق بن زیاد کے جبل طارق پر ادا کئے گئے تاریخی فقرے ہمارے صدر شعور میں نئے در وا کریں گے ۔ اس نے اپنے لشکریوں اور مجاہدوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: **ایھا** الناس این **المفر**' البحر من ورائکم' والعدوا ما **مکم** ولیس لکم واللہ الا الصدق **والصبر** (ترجمہ :لوگو! راہ فرار کوئی نہیں ' سمندر تمہارے پیچھے اور دشمن تمہارے سامنے ہے' اب خدا کی قسم صبر و ثبات اور سچے مجاہدانہ ذوق و شوق کے سوا تمہارا کوئی ساتھی نہیں) ۔

توحیدی فکر کے اسی تاریخی و عملی اثرات سے حضرت علامہ بجد متاثر تھے' چنانچہ اپنے تصور خودی کو جو ایک انفسی شعوری ساخت ہے ' بطور ایک مخفی یا باطنی یا پراسرار شے کے طور پر پیش نہیں کرتے بلکہ اس کی نفسی' وجودی 'کونی ساخت کے مختلف النوع انکشافات کے لیے مختلف مراتب شہادت اور پرکھ مقرر کرتے ہیں ' وہ اسے شے یا تصور نہیں قرار دیتے بلکہ "عمل" اور "اطناب کی حالت قرار دیتے ہیں" جو اپنی کنہ کے اعتبار سے نفس انسانی کی وحدت سے نمو پاتی ہے ' جس کی حرکی شعوری حقیقت کا اظہار' حیاتی' طبیعی' تاریخی اور ثقافتی عوالم میں اس کے تخلیقی عمل سے ہوتا ہے ۔ چنانچہ خودی اپنی زمانی و مکانی ساخت کے اعتبار سے اپنے مدارجی اور طبقاتی وجود کا مظہر فرد کامل کو بناتے ہوئے 'اپنی تخلیقی توانائی اور مقصد حیات کا اظہار کرتی ہے ۔ مگر یہ اظہار فرد کامل یا بالعموم انسان کے نظریہ حیات سے نمو خیز ہوتا ہے ۔ چنانچہ خودی نہ صرف انفسی شعوری حقیقت کے طور پر انسان کی زندگی پر محیط ہے بلکہ مختلف انسانی اعمال کی تخلیق; جیسے تاریخ کا اتار چڑھاو فن تعمیر کے نادر نمونے 'اعلی شاعری کے شہ پارے ' ثقافت کے عموی اور خصوصی نتائج ' شعوری و روحانی واردات کے جان گداز نظارے : غرض تہذیب انسانی کے ہر مدارج اور ہر پہلو میں' خودی کا تخلیقی ارادہ' اس کا ذوق نمو' اس کا جوہر آرزو' اپنی پوری شدت کے ساتھ ہمیں تجسس اور مشاہدہ کی دعوت دیتا ہے ۔ اس لیے حضرت علامہ نسل انسانی کی لابدی وحدت کی شعوری حقیقت' جس کو خودی 'اپنے اعماق وجود میں محسوس کرتی ہے اور آفاق (تاریخ' فطرت اور ثقافت) میں ادراک کرتی ہے اور بار بار کرتی ہے ' جس کا خالق ' خدائے بزرگ و برتر جل جلالہ ' خودی مطلق انائے بصیر' خالق کل ہے ; اس کے انسانی ثقافت کے ساتھ رشتے اور عملی اثرات کے بارے میں فرماتے ہیں کہ " نوع انسانی ایک ہے ' اس لیے کہ وہ محیط برکل ذات جس نے ہر شے کو اپنے دامن میں لے رکھا ہے ' جو ہر 'انا' (خودی) کی خالق اور اس کا سہارا ہے' ایک ہے لہذا قرآن مجید نے نسل اور قوم اور شعوب و قبائل کی تقسیم کو تعارف کا ایک ذریعہ ٹھہرایا تو اس کی وجہ بھی یہی ہے ۔ حاصل کلام یہ کہ اسلام میں صلوۃ باجماعت

حصول معرفت ہی کا سرچشمہ نہیں' اس کی قدر و قیمت کچھ اس سے بڑھ کر ہے ۔ صلوۃ باجماعت سے اس تمنا کا اظہار بھی مقصود ہے کہ ہم ان سب امتیازات کو مٹاتے ہوئے جو انسان اور انسان کے درمیان قائم ہیں' اپنی اس وحدت کی ترجمانی جو گویا ہماری خلقت میں داخل ہے' اس طرح کریں کہ ہماری عملی زندگی میں اس کا اظہار سچ مچ ایک حقیقت کے طور پر ہونے لگے"۔ توحید بطور نظریہ حیات کے 'خودی' کی انفسی ۔ شعوری واردات کے زائدازِ زمان و مکان حقائق کے اکتشاف کے اصول محرک کے ساتھ ساتھ آفاقی مدرکات کے زمانی ۔ مکانی' ساختیاتی اظہار ; جو انسانی تاریخ و ثقافت آثاریات فن تعمیر' اشیائے استعمال و ضرورت اور طبیعی حقیقت کے وجود میں بھی عیاں ہے' عمل پذیر نظر آتی ہے ۔ مرد مسلم (انسان) کی, خودی کا نصب العین یہ نہیں کہ کچھ دیکھے' بلکہ یہ کہ کچھ بن جائے ۔ پھر یہ درحقیقت اس کے کچھ بن سکنے ہی کی کوشش ہے' جس میں بالآخر اسے موقع ملتا ہے کہ اپنی معروضیت (ثقافتی حقیقت واہمیت) کا زیادہ گہرا ادراک پیدا کرتے ہوئے زیادہ عمیق اور مستحکم بناء پر 'انا الموجود' کہہ سکے' یعنی وہ اپنے وجود کی کنہ اور اساس کو پالے --------- خودی کا منتہائے جستجو یہ نہیں کہ اپنی انفرادیت کی حدود توڑ ڈالے' بلکہ اسکا منتہا ہے اپنی انفرادیت کو زیادہ صحت کے ساتھ سمجھ لینا ---- لہٰذا اس کا آخری عمل فکر کا عمل نہیں (یعنی فکری و علمی و نظری حقیقت نہیں) ۔ وہ ایک حیاتی عمل ہے جو اس میں گہرائی اور پختگی پیدا کرنا اور اس کے ارادوں کو تقویت دیتے ہوئے ایک شان خلاقی کے ساتھ اس تیقن کا باعث ہوتا ہے کہ دنیا (ثقافت کی حیات) محض دیکھنے یا افکار و تصورات کی شکل میں سمجھنے کی چیز نہیں' بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کو ہم اپنے مسلسل عمل سے بار بار بناتے اور بنا کر پھر بناتے رہتے ہیں"" ۔ 'خودی' کی شان خلاقی بنت اور بار بار 'بنت' کا عمل ہے ۔ اس 'شان خلاقی' کا شعور' تخلیق کا عمل اور اس کا اظہار' اس کی قبولیت عدم قبولیت کا معیار' اجتماعی ثقافت ہی فرد میں پیدا کرتی ہے ۔ وہ تمام عوامل' محرکات' ذرائع ' مقاصد اور طریقہ ہائے کار' جن سے فرد کی خودی مستقیم ,مستحکم' خلاق' طاقتور اور بامراد ہوتی ہے' وہ سارے کے سارے ثقافت کے پیدا کردہ ہیں' مثلاً" نظام تعلیم' عوامی اخلاقیات کی حدود' فطرت و ماحول کے بارے میں رجحان' سماجی تعلقات کے معیار' نیک و بد کا شعور' مقصد حیات سے آگہی اور فراغت و معروضیت کے اوقات وغیرہ سب کے اصول و قواعد اور شعوری نظام' ثقافت کے ساتھ ہی پیوستہ ہیں ۔ تاہم' خودی کی طرح ثقافت بھی نظریہ حیات (توحید) سے پیوست ہو کر ہی ایک بامعنی تاریخی و معاشرتی و آثاری حقیقت بنتی ہے ۔ یہ نظریہ حیات کے ساتھ مکمل شناخت و پیوستہ ہونے کی ضرورت کا احساس ہی ہے' جس کو قرآن حکیم' اس آیہ مبارکہ کے ذریعے پیدا کرنا چاہتا ہے "قل سیروا فی الارض ہ وکیف کان عاقبتہ للمتقین ہ" (قرآن مجید)' تاکہ فرد کی خودی' خودی مطلق تک رسائی کے لیے' ان تاریخی' آثاری اور ثقافتی حقائق کو سیڑھی بنائے' نہ بذاتہ مطلوب و مقصود جستجو یا پھر وجود باری تعالیٰ کے اقرار و انکار کے لیے ایک نا تمام دلیل کے طور پر استعمال کرنا شروع کر دے' جس سے سوائے مادیت' دھریت اور گمراہی کے اور کچھ حاصل نہیں ہو سکتا' یہی وجہ ہے اقبال انفرادی خودی کی

پرداخت و نمو کے لیے موزوں ملی ' تاریخی اور ثقافتی ماحول کا تجزیہ "رموز بیخودی" (۱۹۱۸ء) میں بالتفصیل پیش کرتے ہیں ۔ جو انفرادی خودی کو بامعنی تاریخی و ثقافتی وجود میں تبدیل کر دیتا ہے ۔ توحیدی نظریہ حیات ہمیں نہ صرف خودی کی معنویت کا ادراک و احساس عطا کرتا ہے بلکہ یہ ان اجتماعی اصول و ضوابط اور اعمال و افعال کا تعین بھی کرتا ہے جن کے دائرہ کار میں رہتے ہوئے خودی ایک جاندار حقیقت بنتی ہے ۔ مسلم ثقافت کی تاریخی انفرادیت کے بارے میں اقبال بہت واضح اور صاف گو ہیں' ان کے خیال میں "مسلمانوں اور دنیا کی دیگر قوموں میں جو ناگزیر فرق ہے اس کی وجہ ہمارا قومیت کا مخصوص تصور ہے (جو ظاہر ہے توحیدی نظریہ حیات سے پیدا ہوتا ہے) ۔ ہمارے تصور قومیت کے اصول اشتراک زبان یا اشتراک وطن یا مشترکہ معاشی مفادات کی اساس پر استوار نہیں ہیں ۔ ایسا اس لیے کہ کائنات سے متعلق ہمارا عقیدہ ایک ہے ' ہم سب مشترکہ تاریخی روایات کے امین ہیں اور پھر یہ کہ ہم اس معاشرے کے رکن ہیں جسے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قائم فرمایا تھا" [۱۳] اسی خطبے میں آگے چل کر وہ دوٹوک انداز میں یہ فرماتے ہیں کہ ملت اسلامیہ کو یکساں نظریہ حیات (توحید و رسالت) سے پیوست کرنا کتنا اہم ہے ۔ چنانچہ کہتے ہیں کہ "ملت اسلامیہ کا ایک فعال رکن بننے کے لیے فرد کو مذہبی اصولوں (ایمانیات) پر غیر مشروط ایمان لانے کے ساتھ ساتھ اسلامی تمدن (معاملات' معاشرت' اصول و ضوابط) میں بھی رچ بس جانا چاہیے ۔ اس رچ بس جانے کا مقصد یہ ہے کہ ایک یک رنگ ذہنی ہم آہنگی تخلیق کی جائے ۔ (یعنی) دنیا کو دیکھنے کا ایک مخصوص طریقہ (توحیدی نظریہ حیات) اختیار کیا جائے ' ایک حتمی موقف اپنایا جائے جس کے ذریعے اشیاء کی قدر و قیمت کو جانچا جا سکے (اسلامی سیاسی و اخلاقی فلسفہ کی تشکیل) ۔ ایک ایسا موقف جو ہماری جماعت (ثقافت) کی وضاحت کرے ۔ اسے اجتماعی وحدت میں تبدیل کرے اسے ایک حتمی مقصد اور اپنی ماہیت کا ادراک کرے " (اسلامی علم ثقافت و عمرانیات کی تدوین) [۱۴] چنانچہ پروفیسر عثمان ' اقبال کے اسی ثقافتی نقطہ نظر کے بارے میں یوں گویا ہوتے ہیں کہ :

> " فرد کی تکمیل یہ ہے کہ وہ اپنے ذہن و قلب کی تمام صلاحیتوں کو ترقی دے کر ان کو اجتماعی خیر و بہبود کے لیے وقف کر دے ۔ (یعنی ملی ثقافت کی ترقی میں ممد و معاون ہو)' اور اس طرح اپنی تربیت یافتہ انفرادیت کو جماعت (معاشرے ۔ تمدن) کے فروغ و استحکام کا باعث بنائے ۔ جو فرد ایسا نہیں کرتا ' جو اجتماعی مفاد (ثقافتی عزائم ارادے اور مقاصد) کو پس پشت ڈالتا یا اس سے قطع نظر کرتا ہے ۔ اس کی خودی ناقص ' ناکمل اور نامراد رہتی ہے " [۱۵]

حضرت علامہ ' فرد اور اس کے ملی ثقافتی وجود کے ساتھ اس کے نامی رشتے پر یوں گویا ہوتے ہیں :

فرد می گیرد ز ملت احترام
ملت از افراد می یابد نظام
فرد تا اندر جماعت گم شود

قطرہ ء وسعت طلب قلزم شود "

جس طرح، فرد کی خودی ایک انفسی شعوری حقیقت کے طور پر انائے مطلق، احدیت باری تعالی سے مستنیر ہو کر، تخیل و تخلیق کے نئے نئے زاویے پیدا کرتی ہے، اسی طرح، خودی کی عملی معنویت و اہمیت، اس کا ماحول اور ثقافت ہی متعین کرتی ہے ۔ اور خودی کی تخلیقی طاقت کی جانچ کا معیار بھی ۔ کیونکہ خودی کی طرز پر ثقافت بھی ایک آفاقی ۔ تاریخی حقیقت ہے، جس میں انفرادی افعال و اعمال کا ریکارڈ مسلسل مرتب ہوتا رہتا ہے، در حقیقت یہ آفاقی ۔ تاریخی حقیقت، توحیدی نظریہ حیات کی بدولت، مشیت وارادہ انائے مطلق، خدائے بزرگ و برتر سے ہی مستنیر اور تحریک پاتی ہے ۔ اس طرح ہر فرد کی خودی اور اجتماعی خودی (ثقافت) کا نقطہ ماسکہ، توحیدی نظریہ حیات ہی ہے ۔ نبوت و رسالت اقبال کے نزدیک توحیدی نظریہ حیات کا سب سے طاقتور ترین اور مکمل ترین اظہار ہے ۔ جس نے دوسرے آفاقی ۔ تاریخی اور شعوری حقائق (ہماری مراد مختلف النوع کی لادینی، نیم مہذب نیم وحشی انسانی ثقافتیں ہیں)، جو بزعم خویش اپنی عقل و حواس یا موہوم عقیدے کے بل بوتے پر فرد اور معاشرے کی حیات کی قدر و نقد کا معیار متعین کرنے کا دعوی کرتے ہیں، کے بالمقابل، وہ حتمی الوہی ۔ روحانی معیار قدر و نقد مہیا کر دیا ہے، جس نے صاف اور واضح طور پر عقل و حواس کو الہی حدود کے اندر رہتے ہوئے تلاش حقیقت و حق کا انداز بخشا ہے ۔ ثقافت انسانی کے وہ سارے زریں و ظیفے، شعور نبوت ہی سے پھوٹے ہیں، جنہوں نے مسلمانوں کو بالخصوص اور تمام عالم انسانی بلکہ اگر کہا جائے متعدد بہ عوالم کو وہ اصول و ضوابط عطا کئے ہیں، جن پر عمل پیرا ہو کر مساوات، حریت، عدل، علم، اخلاق اور اخوت کے صحیح مفاہیم و مطالب نسل آدم کی تقدیر کا حصہ بن سکتے ہیں ۔ نبوت کا وجود اور اس کی پیدا کردہ ثقافت ; وجود باری تعالی کا نہ صرف انفسی و جودی بلکہ ہمیشہ کے لیے آفاقی ۔ تاریخی اثبات ہے ۔ جس کو پوری عقلی و فکری طاقت صرف کرنے کے باوجود مغرب اور مغرب زدہ فلاسفہ نظر انداز نہیں کر پا رہے بلکہ اب تو "کلیسا مغرب" کے اندر خود زمزمہ ہائے توحید اور غلغلہ ہائے لا الہ دوبارہ گونجنے لگے ہیں، نغمہ حجاز پھر سے یورپ کی سرزمین میں سنا جانے لگا ہے، چنانچہ "پاسبان مل گئے کعبے کو صنم خانے سے "کی سچائی ایک نئے انداز سے ہمارے سامنے آ رہی ہے , خیر یہ امر الگ سے تحقیق کا متقاضی ہے ۔ در آنحالیکہ نبوت و رسالت نے ایک عالمگیر ثقافت کی بھی تشکیل کی ہے ۔ اس نے طہارت و نجاست، میل ملاپ، نکاح و امومت، رسم و قانون، وضع قطع، رویہ و مکالمہ، محبت و طرز رزق کے انداز، تصور حیات و ممات اور حقیقت الحقائق کا ادراک و لقا کا اشتیاق بھی نوع انسانی کو عطا کیا ہے ۔ اس نے انسان قدیم اور انسان آئندہ کو، دقیانوسیت، جہالت، تعصب اور طبقات سے نجات دلا کر حقیقی حریت و آزادی کا گر سکھلایا ہے ۔ عقل و حواس کو خود بینی سے نکال کر جہاں بینی اور خدا شناسی کا جذبہ منتقل کیا ہے ۔ چنانچہ

خودی اور ثقافت

ثقافت نبوت و رسالت کی اہمیت اور مسلم ثقافت کے لیے اس کی خصوصی نوعیت کے بارے میں اقبال یوں گویا ہوتے ہیں :

از رسالت ہم نوا گشتیم ما
ہم نفس ہم مدعا گشتیم ما
از رسالت در جہاں تکوین ما
از رسالت دین ما ' آئین ما [۱۷]

یہ ثقافت کوئی سراب یا تخیل نہیں بلکہ ایک ٹھوس آفاقی ۔ تاریخی شعوری حقیقت ہے' جس نے کبھی بدر و حنین میں' کبھی کربلا میں' کبھی اندلس میں' اپنے یقین' مقاصد اور عمل کا مظاہرہ کیا ہے ۔ جو تاریخی حقیقت اس ثقافت سے جنم لیتی ہے' اور جس مزاحم ثقافت سے اس کو معاملہ در پیش ہے' اس کو حضرت علامہ نے یوں بیان کیا ہے:

موسی و فرعون و شبیر و یزید
این دو قوت از حیات آید پدید [۱۸]

فرعون و یزید اور فی زمانہ ان کے جانشین ہٹلر اور سٹالن جس ثقافت کے نمائندے ہیں وہ کیا ہے ؟ وہ ہے ایک متکبر' مادہ پرست' انسان دشمن' بے معنی اور بے مقصد تاریخی وجود جس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں یکساں ہیں ۔ کیونکہ اس سے انسانی فلاح و اخوت و محبت کے چشمے خشک ہو جاتے ہیں ۔ فکر و ادب میں نطشے کی نہلیت (Nihilism) ' سارتر کی دہریت ۔ مادیت اور البرٹ کا مشوکی ' بے معنویت' سب باہم ملکر' مغربی ثقافت کا جو انسان ہمارے سامنے نمودار ہوتا ہے' وہ فرانز کافکا کی (Metamorphisis) کے ہیرو کی طرح تنہا تنہا' یاس و حزن و خوف گرفتہ' بگڑا ہوا انسان یا پھر اعلی سطحی حیوان' جو کوٹ پتلون پہنے ' نکٹائی لگائے' دو ٹانگوں پر چلتا پھرتا دکھائی دیتا ہے ۔ یہ "مادیت پرست حسیت پسند ۔ خورد و نوش زدہ " ثقافت ' انسان کی کیا راہنمائی کرے گی ۔ یہ تو خود اندھے غار کے دھانے پر کھڑی ہے ۔ چہ جائیکہ یہ اس ثقافت کو سرنگوں کرنے یا مٹانے میں کامیاب ہو جائے ' جس کی بناء لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہے ، اور جس کی بنیاد اور عمارت دونوں شہیدوں کے لہو سے سرخ ہیں ؟ بایں ہمہ نبوت و رسالت کا تاریخی ۔ آفاقی شعور ہی فرد کی صحیح نجات و حریت کا ضامن ہے ۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا توحیدی نظریہ حیات' فی زمانہ ' خودی (علم نفس) اور ثقافت (عمرانی علوم) کے لیے قابل قدر علمی و تجزیاتی خطوط مہیا کر سکتا ہے یا نہیں ؟ ہمارا جواب ہاں میں ہے اور اس کے اثبات کے لیے ہم سراج الحسین کے مقالے سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں' جس میں توحیدی علمی اکائی یا اسلامی سائنس کی موزونیت کی علمی بنیادوں کی نشاندہی کی گئی ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

" Epistemologically speaking it follows from the unified cognitive field theory that the syntatic intensity of a cognitive event horizon may telelogically grow to its ontological fullfillment ----- a tawhidi episteme or islamic science - signifying a uniquely moaotheistic Creator. The Tawhidi episteme so defined is unique by virtue of the fact that it proceeds in a nan-Euclidean space as Riemannian (or Rahmanian) tensor independent of inertial frame of reference of immediate sense experience, Whether dogmatic or anthropomorphic, to define the concept of Creator. In the absence of a non-Euclidean approach to this concept the human mind is prone to degenerate into Euclidiean space, which is typically manifested by a variety of pantheistic as well as poly theistic models of god."[49]

یوں دیکھا جائے تو توحیدی نقطہ نظر صرف اور صرف مابعدالطبیعیاتی مسئلہ ہی نہیں رہ جاتا بلکہ ایک شعوری وحدت کے طور پر مختلف النوع انسانی و طبیعی علوم و فنون کے حصول، تدوین اور تعبیر کے لیے علمی بنیاد بھی بن جاتا ہے۔ بشرطیکہ ہم 'توحیدی' تصور کو غیر اقلیدسی زمان و مکان کے تناظر میں دیکھیں۔ اس طریقے پر انسانی خودی کے وجود میں جو 'Cognitive shift' (شعوری تبادلہ) ہوتا ہے، وہ حیات' کائنات اور ثقافت کے بارے میں اس کے مادیت پرستانہ۔ زمین پیوستہ ۔ حسیت پسند رویے کو یکسر بدل کر رکھ دیتا ہے۔ حضرت شیخ احمد سرہندی نے بھی مکتوبات میں ذات واجب الوجود یا توحید باری تعالیٰ کو ایک "بیچون بیچگون" ادراک قرار دیا ہے۔ جس کو قرآن حکیم "لا یدرک الابصار" کی معنی خیز آیہ مبارکہ میں بیان کرتا ہے۔ جب انسان' مرد کامل' اس بیچونی۔ بیچگونی کے ساتھ کیفیت پیدا کر لیتا ہے' تو پھر اس کے وجود کے اندر انفسی حقیقت کا حاسہ یعنی بیداری خودی اور اس خودی کا آفاقی۔ تاریخی اظہار و انکشاف' شہود کرتا ہے' توحیدی نظریہ حیات' جو شعوری تبادلہ' انفرادی خودیوں کی شعوری حرکیات میں پیدا کرتا ہے' اس کے نتیجے میں محسوس و متناہی کو' مجرد و لامتناہی کی واردات سے وجودی۔ کونی سطح پر منسلک کر دیتا ہے۔ بایں ہمہ ذہن و عمل کے لیے تخیل و حیات کے نئے نئے گوشے وا کر دیتا ہے۔ تمدن و ثقافت میں جو عظیم الشان تبدیلیاں واقع ہوتی ہیں' یا پھر عبقری تخلیقات کے انکشافات' یہ سبھی کچھ' اسی لمحے آفاقی۔ تاریخی حقیقت کا روپ دھارتے ہیں' جب افراد کی خودی مذکورہ شعوری تبادلہ' سے لذت آشنا ہوتی ہے' یعنی توحیدی فکر سے پیوستہ ہو جاتی ہے۔ خودی' فرد کی سطح پر اور ثقافت اجتماعی سطح پر ماہیت شعور میں بنیادی تبدیلی یا 'Cognitive shift' کی بدولت ہی بامعنی کلیت واردت وجودی کا حصہ بنتی اور تاریخ و ماحول کے کٹھن مبھمات کا قابل عمل جواب متعین کرتی ہیں۔ اس باہمی انسلاکی رشتہ جو توحیدی فکر' خودی اور ثقافت کے باہمی وجود' میں قائم کرتی ہے کے بارے میں حضرت علامہ یوں گویا ہوئے ہیں:

خودی اور ثقافت

ہر کہ آب از زمزم ملت نخورد
شعلہ ہائے نغمہ در عودش فسرد
فرد تنہا از مقاصد غافل است
قوتش آشفتگی را مائل است [۲۰]

چنانچہ اسی نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے پروفیسر عثمان لکھتے ہیں :

"افراد (اور ان کی خودی) کے اندر اعلیٰ مقاصد (تخلیق اظہار و جستجو مثل شاعری' ادبیات ' علوم ' آلات سازی وغیرہ) کی لگن قوم ہی کے اجتماعی نظام (مثل ثقافت و تاریخ و علامات) اور اس کے الجھے ہوئے مسائل کی بدولت پیدا ہوتی ہے ۔ قوم کے حالات (ثقافتی مسائل) ہی ہمارے اندر ہیجان بپا کرتے اور ہماری قوتوں کو للکارتے ' پکارتے اور بیدار کرتے ہیں ۔ اس لحاظ سے جماعت کا وجود (مشترک ثقافت) افراد کی (اور ان کی خودی) کے لیے قطعی ناگزیر ہے ۔ یہی سبب ہے کہ جو لوگ ملت (اس کی ثقافت و تاریخ) سے غفلت یا بے تعلقی برتتے ہیں ' ان کی صلاحیتوں کا شعلہ جلد سرد پڑ جاتا ہے ' اور ان کی قوتوں کا شیرازہ بکھرتے دیر نہیں لگتی "[۲۱]

تاہم اگر خودی کا جوہر :

"اپنی ذات کی خلوت گاہ سے نکل کر ہنگامہ عالم (تاریخ و ثقافت کی واردات) میں شریک ہوتا ہے تو اپنے آپ کو بھول جاتا ہے ۔ اس کے دل میں 'من' کی بجائے 'او' اور تو کا نقش گھر کر لیتا ہے ۔ یعنی وہ اپنے مفاد کی بجائے دوسروں کے مفاد اور بہبود (شہادت' جہاد اور ایجادات) کی فکر کرتا ہے اور انتہائی ایثار سے کام لیتا ہے ۔ وہ اپنی آسائش (ذاتی پسند ناپسند) اور آزادی (ارادہ و حکم) کو بہ صد خوشی قوم کی فلاح پر قربان کر دیتا ہے ۔ یہی اصل بیخودی ہے ۔ (یہی ثقافت اور تمدن کی روح ہے) اس ایثار اور بے نفسی کی بدولت خودی برگ گل سے گلزار بنتی ہے ۔"[۲۲]

چنانچہ اقبال فرماتے ہیں :

در جماعت خود شکن گردد خودی
تا ز گلبرگے' چمن گردد خودی [۲۳]

اسی بناء پر اقبال نے "اس بات پر زور دیا ہے کہ توحید (نظریہ وحدت) ہماری قومیت (ثقافت) کی جان ہے' ملت اسلامیہ ایک جسم (وحدت ذہنی و فکری) کی مانند ہے ۔ اور توحید (نظریہ حیات) اس کی روح رواں ہے ۔ یہی رشتہ ہمارے افکار و اعمال کا شیرازہ بند ہے ۔ اس کی بدولت بلال حبشی اور ابوذر غفاری آپس میں بھائی ہیں ۔ (انما المومنون اخوہ) دنیا کی باقی قومیں (ثقافتیں) نسب ' وطن اور نہ جانے کس کس بات پر فخر کرتی ہیں ۔ مگر ہمارے لیے کوئی شئے باعث افتخار نہیں (ماسوائے تقوی کے) کیونکہ ہمارے دلوں میں توحید (اور اس سے اخذ شدہ علم و مشاہدات) کا نقش گہرا ہے ۔ ہماری ملت (اور اس کی ثقافت) کی اساس چونکہ خدا کے ایک

ہونے کے عقیدہ پر ہے لہٰذا اس کی بدولت اور اس کی برکت سے ہم بھی ایک ہیں' ہماری زبان ' ہمارے دل اور ہماری جان ایک ہے" ۲۴۔ تاہم ' توحیدی نظریہ حیات جس طرح 'خودی' کو 'راز درون حیات' بنا دیتا ہے' ایک مسلسل مبہوج اور تگ و تاز سے مرکب شعوری حقیقت ; بالکل اسی طرح یہ ثقافت کو زمزم ملت' 'چمن گردو' ایک مسلسل تاریخی اور ماحولیاتی قوت بنا دیتا ہے - یوں توحیدی نظریہ حیات نہ صرف نفسی و علمی سطح پر شعور افراد کو متخیل بناتا اور تخلیقی نمو دیتا ہے' بلکہ اجتماعی اور تاریخی سطح پر' ان پائیدار اخلاقی ' روحانی اور اعلیٰ ترین ملی ثقافتی اقدار کی بنیادیں بھی مہیا کرتا ہے ' جو فرد کی خودی اور ثقافت کی مجموعی طاقت کو مفید باہمی تعامل' جاندار ربط و اثر و نفوذ اور زندہ شعوری تبادلے و مکالمے میں مصروف رکھتا ہے ۔ ہمارے خیال میں فرد کی خودی اور ثقافت کی ساخت اسی وقت بامعنی حقائق اور عملی نتائج پیدا کرتے ہیں' جب وہ انفسی اور آفاقی دونوں (Coordinates) میں توحیدی نظریہ حیات سے وابستہ اور پیوستہ ہوں - بااین ہمہ اقبال اس اہم فکری نکتے کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں' "تہذیب و ثقافت کی نظر سے دیکھا جائے تو بحیثیت ایک تحریک اسلام نے دنیائے قدیم کا یہ نظریہ تسلیم نہیں کیا کہ کائنات ایک ساکن و جامد موجود ہے - برعکس اس کے وہ اسے متحرک قرار دیتا ہے - بعینہٖ جہاں تک بطور ایک نظام اجتماع (ثقافت) جذبات سے کام لینے کا تعلق ہے - اس نے رنگ اور خون کے رشتے ٹھکرا دیئے اور اپنی توجہ صرف فرد کی ذاتی قدر و قیمت پر رکھی (ان عند اللہ اتقکم)' رنگ و خون کا رشتہ زمین پیوستگی کا رشتہ ہے - یہی وجہ ہے کہ اتحاد انسانی کے لیے کسی نفسیاتی اساس کی جستجو جب ہی کامیاب ہو سکتی ہے ' جب اس حقیقت کا ادراک ہو جائے کہ نوع انسانی ایک ہے اور اس کی زندگی کا مبداء اصلا" "روحانی" ہے ۲۵- آپ خود اندازہ کر سکتے ہیں کہ محولہ بالا پیراگراف میں اقبال کتنی دور بینی اور تاریخی شعوریت کے ساتھ ہر اس "ازم" کے خاتمے اور موت کا اعلان کر رہے ہیں جو وحدت انسانی کی اساس ' روحانی - نفسیاتی اصول (توحیدی نظریہ حیات) کے علاوہ کسی معاشی' طبقاتی یا نسلی اشتراک اصول پر رکھتے ہیں - اشتراکیت کے خاتمے پر خود اشتراکیوں نے مہر فناء ثبت کر دی ہے - مگر ہمارے ہاں اب بھی معدودے چند روشن خیال حضرات بزعم خویش اس سوچ کو دوبارہ زندہ کرنے کی فکر میں لگے ہیں - کامیابی نہ پہلے ہوئی نہ آئندہ ہونے کی امید نظر آتی ہے - وجہ ! تاریخ اپنا فیصلہ صادر کر چکی ہے جو دراصل شعور انسانی کی باطنی و اخلاقی طاقت کی جیت کا ثبوت ہے - دوسری طرف سرمایہ دار امریکہ اور مغربی حواری ' اگرچہ " لبرل ڈیماکریسی " کا ڈھونگ رچا کر عالم اسلامی کا مسلسل کشت ' خون کئے جا رہے ہیں اور فوکویاما(۱۹۹۱ء) کا مضمون 'The End of History' جن کی نئی بائبل بن چکا ہے ' نئے معاشی مفادات کی وحدت کی بناء پر بالخصوص عالم اسلام کے توحیدی نظریہ حیات سے خوفزدہ ہیں - چنانچہ وہ اپنے پیروؤں کو بار بار یہ باور کرانے میں لگے رہتے ہیں کہ " مذہبی رجعت پسندی " اب بھی تاریخ و تمدن کی اہم اور فیصلہ طاقت نہیں بن سکے گی - بلکہ یہ گلوبلزم اور لبرل ازم کا عہد ہے - اور اس کی حتمی کامیابی پر مہر تصدیق ثبت ہو چکی ہے - اگر آخری کامیابی اتنی آسان اور سہل

الحصول ہوتی تو اسلام کے مختلف علاقوں میں نئی جستجو اور جد و جہد کبھی اتنی تیزی اختیار نہ کرتی' جتنی وہ کر چکی ہے ۔ خود مغرب میں اسلامی اقدار و ثقافت کی شناخت و بقاء کے لیے عملی جد و جہد شروع کی جا چکی ہے ۔ حالیہ دنوں میں فرانس میں اسلامی پردہ کے لیے مسلمان بچیوں کی ثابت قدمی سے دل و دماغ میں اک نیا اضطراب اور ایک نیا ولولہ دوڑنے لگتا ہے ۔ لہٰذا بے ساختہ حضرت علامہ کا وہ شعر دہرانے کو دل چاہتا ہے جو انہوں نے جنگ طرابلس کی شہید فاطمہ کے بارے میں ارشاد فرمایا تھا:

فاطمہ تو آبروئے امت مرحوم ہے
ذرہ ذرہ تیری مشت خاک کا معصوم ہے [۲۶]

فاطمہ آج پھر زندہ ہے ۔ مگر اس کی جد و جہد اب کی بار "کلیسا مغرب" میں نمودار ہوئی ہے ۔ اسلامی پردہ کی جد و جہد' فرانس اور مغرب کی لادینیت اور مادیت کو ان کے اپنے علاقے میں اسلامی اخلاقی و ثقافتی اقدار کا واضح اور کھلا چیلنج ہے ۔ مگر مغرب جواب نہ دے سکے گا کیونکہ وہ جواب دینے کا اہل ہی نہیں ۔ ایسے اقبال کی صدائے انا الموجود اپنی عملی و تاریخی شہادتیں' نئے ڈھنگ سے اکٹھی کر رہی ہے ۔ یہ وہ مقام ہے جہاں پر آ کر خودی' ثقافت' تاریخ اور تخیل کائنات توحیدی نظریہ حیات کے آب حیوان سے جذبہ تازہ اور مقصد نو پاتے ہیں اور اسی میں گم ہو کر نئی حیات' نئی ذات اور نئی ثقافت تشکیل دیتے ہیں ۔ جس کی سچائی کے لیے اقبال نے تین گواہیاں طلب کی ہیں' آیئے ان کی زبان مبارک سے سنیں اور ایمان تازہ کریں:

زندہ ای یا مردہ ای یا جان بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہد اول شعور خویشتن
خویش را دیدن بنور خویشتن
شاہد ثانی شعور دیگرے
خویش را بینی بہ نورے دیگرے
شاہد ثالث شعور ذات حق
خویش را دیدن بنور ذات حق [۲۷]

حواشی

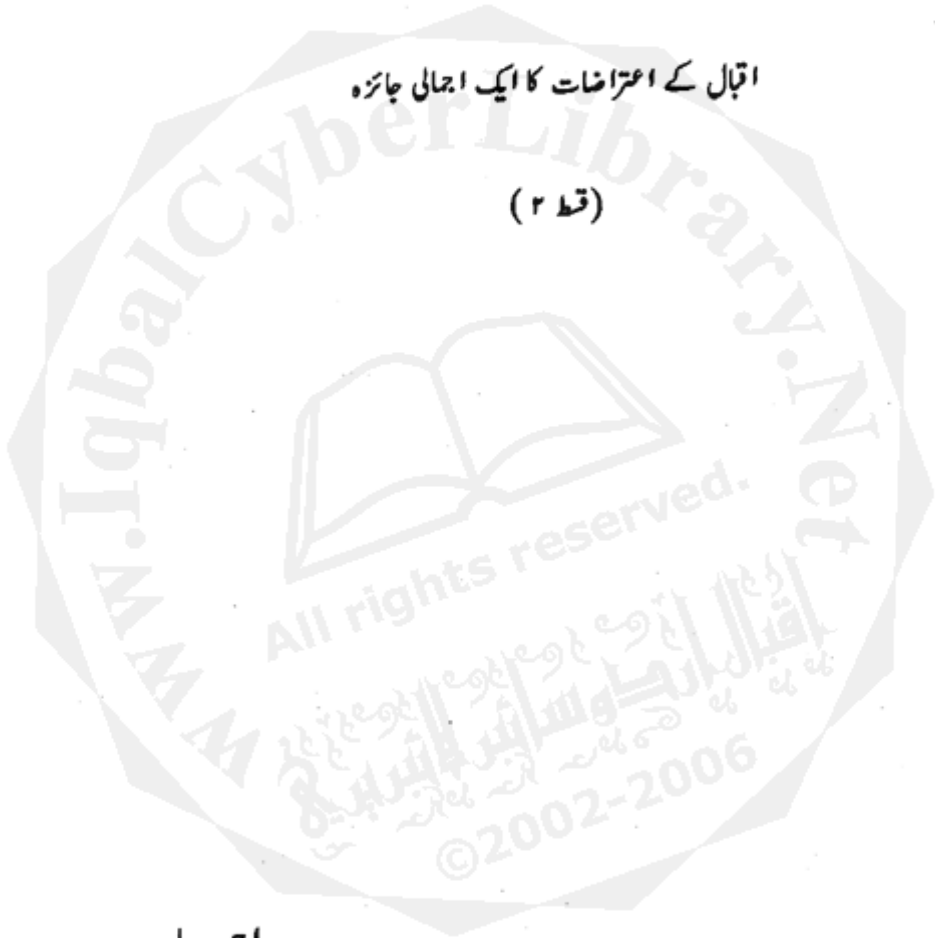
۱۔ منور' پروفیسر محمد' اقبال ریویو ۱۹۹۱ء' ص ۶۵
۲۔ عثمان' پروفیسر محمد' اسرار و رموز پر ایک نظر' لاہور' ۱۹۷۷ء' ص ۵

۳۔ ایضاً" ص ۲
۴۔ اقبال، محمد، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (ترجمہ نذیر نیازی) بزم اقبال ۱۹۸۳ء ص ۱۴۸
۵۔ ایضاً" ص ۱۵۴
۶۔ اقبال، محمد، کلیات اقبال (اسرار خودی) ۱۹۱۵ء
۷۔ ایضاً"
۸۔ اقبال، علامہ محمد، تشکیل جدید، ص ۸، ۷۷، ۱۳۹، ۱۵۴، ۱۰۹
۹۔ اقبال، علامہ محمد، اسرار خودی، ۱۹۱۵ء
۱۰۔ ندوی، ابوالحسن، نقوش اقبال، ادارہ نشریات اسلام لاہور، ۱۹۸۸ء ص ۲۱۱
۱۱۔ اقبال، تشکیل جدید، ص ۱۳۰
۱۲۔ ایضاً" ص ۳۰۷
۱۳۔ اقبال، ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ۱۹۸۹ء ص ۲۲، ۲۱
۱۴۔ اقبال، ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر ۱۹۸۹ء ص ۳۱
۱۵۔ عثمان، پروفیسر محمد، اسرار و رموز پر ایک نظر، ۱۹۷۷ء ص ۱۱۷
۱۶۔ اقبال، علامہ محمد، رموز بیخودی، ۱۹۱۸ء
۱۷۔ ایضاً"
۱۸۔ ایضاً"
۱۹۔ سراج الحسین 'Islamic Science : The making of a formal Intellectual Discipline. The Journal of American Islamic Social Sciences. No. 3 Vol: 36.1992.
۲۰۔ اقبال، رموز بیخودی۔ ۱۹۱۸ء
۲۱۔ عثمان، محمد۔ اسرار و رموز پر ایک نظر، ص ۱۰۳
۲۲۔ ایضاً" ص ۱۰۶
۲۳۔ اقبال، علامہ محمد، رموز بیخودی۔ ۱۹۱۸ء
۲۴۔ عثمان، پروفیسر محمد، اسرار و رموز پر ایک نظر، ص ۱۱۷
۲۵۔ اقبال، علامہ محمد، تشکیل جدید، ص ۲۲۳
۲۶۔ اقبال، علامہ محمد، بانگ درا۔ نظم فاطمہ بنت عبداللہ ص ۲۳۹
۲۷۔ اقبال، علامہ محمد، جاوید نامہ، جنوری ۱۹۶۴ء ص ۱۳، ۱۴

یہ مقالہ پاکستان فلسفہ کانگریس کا منعقدہ اسلام آباد، نومبر ۱۹۹۴ء میں پڑھا گیا۔

وحدت الوجود

اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

(قسط ۲)

احمد جاوید

(زیر تحریر کتاب "وحدت الوجود ---- مجدد الف ثانی اور اقبال کی تنقید کا
ایک مطالعہ" کا ابتدائیہ)

اعتراض ۱۰:

یہ نہایت دقیق نکتہ ہے۔ وحدت الوجود کا بڑا حصہ اس اعتراض کی زد میں آتا ہے۔ البتہ ہمارے خیال میں پوری بات یہ ہے کہ کسی مذہبی دستورالعمل میں باطنی معنی تلاش یا پیدا کرنا اور اسے بالعموم ظاہری معنی پر ترجیح دینا در اصل اس دستورالعمل کو مسخ کر دینے کے مترادف ہے۔ قرآن کی بیشتر متصوفانہ تفسیروں میں یہی رویہ کارفرما نظر آتا ہے۔ ۳۲ یہ عمل دراصل کلام الٰہی کو اپنے احوال و خیالات کے تابع کرتا ہے اور اس کے نتیجے میں قرآن کتاب ہدایت کی بجائے علامات و اشارات کا ایک سری مجموعہ بن کر رہ جاتا ہے۔ اصحاب وحدت الوجود 'لفظ' کو معنی کی کئی پرتوں کا حامل سمجھتے ہیں جو ذہنی و روحانی استعداد کے مطابق منکشف ہوتی ہیں۔ ایک لحاظ سے یہ بات ٹھیک ہے مگر مسئلہ یہ ہے کہ کسی لفظ میں معانی کی جو سطحیں پوشیدہ ہوتی ہیں ان میں وہ معنوی ربط پایا جاتا ہے یا نہیں جو انھیں ایک مفہومی وحدت میں ضم کر کے باہمی انتشار و تضاد سے محفوظ رکھتا ہے؟ اگر اس کا جواب ہاں میں ہے تو پھر یہ طے کرنا ہو گا کہ وحدت لفظ کے 'ظاہر' پر قائم ہے یا 'باطن' پر؟ وحدت الوجودی حضرات اس سوال در سوال پر ساکت تو نہیں رہیں گے مگر ہم آسانی سے دیکھ سکتے ہیں کہ ان کے تمام جوابات ایک خاص منطقی نظم سے تشکیل پاتے ہیں جو کسی ادبی متن کے معنوی حدود کے تعین میں تو معاون ہو سکتا ہے لیکن فہم قرآن میں اس کا کارگر ہونا خاصا مشکوک ہے۔ یوں بھی وحدت الوجود عقل کی شاعری ہے جو بیان میں معروضی قطعیت اور 'ٹھوس پن' کو قبول نہیں کرتی۔ اس کی ایک مثال ملاحظہ فرمائیں۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "یا ایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدہ و خلق منھا زوجھا وبث منھما رجالا کثیرا و نساء" ۳۳ (اے لوگو! ڈرو اس پروردگار سے جس نے تم کو ایک ہی نفس سے پیدا کیا اور اسی سے اس کے زوج کو بنایا اور ان دونوں سے بہت مردوں اور عورتوں کو پھیلایا)۔ اس آیت پر ابن عربی کلام کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> پس 'اتقوا ربکم' کے معنی یہ ہے کہ جو تم سے ظاہر ہو اس کو اپنے
> خدا کا پردہ بناؤ اور جو تم سے باطن ہو اس کو اپنا پردہ بناؤ اور جو تم میں
> باطن ہے وہی تمہارا خدا ہے کیونکہ حالات مذموم اور محمود ہوتے ہیں۔ پس

تم برائیوں میں اس کے (کذا) پردہ بنو اور بھلائیوں میں تم اس کو اپنا پردہ بناؤ "۔ ۳۳

اعتراض ۱۱:

گو کہ یہ انتہائی سخت بات ہے اور اس میں حفظ مراتب کو بھی نظرانداز کر دیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اسے ٹالا نہیں جا سکتا۔ اس میں اگر کوئی غلطی ہے تو سنا کی ہی سے سہی مگر اس کی نشان دہی ہونی چاہیے --- اور اگر یہ بات ٹھیک ہے تو اس کی صحت کے شواہد خود " فصوص " سے فراہم کرنے چاہئیں۔ کم از کم ہمیں تو یہ کہنے میں ہرگز کوئی باک نہیں کہ اپنی متنازعہ فیہ شخصیت کے باوجود ابن عربی کا مرتبہ اتنا بلند ہے کہ ابن تیمیہ تک کا سانس اکھڑ جاتا ہے۔ انھیں کسی بھی سطح پر علامہ کے ساتھ bracket کرنا ' ذہنی عدم توازن کی دلیل ہو گا۔ ہم اقبال کو رومی اور مجدد الف ثانی کے ایک مقلد کی حیثیت سے اس بحث میں لائے ہیں ورنہ تو کوئی جوڑ ہی نہ تھا---- اس جملہ معترضہ کے بعد کہنا یہ ہے کہ کون نہیں جانتا کہ شدید ترین اختلاف بھی اقبال کو مشتعل نہیں کر سکتا تھا۔ سخت سے سخت اختلافی بات کرتے ہوئے بھی ان کا لہجہ تیز نہیں ہوتا تھا۔ دو ایک مقامات پر قدرے درشتی کا اظہار ملتا ہے تو اس کا سبب واضح طور پر حمیت دینی ہے۔ بنابریں یہ سوچنا تو ٹھیک نہ ہو گا کہ انھوں نے جذبات سے مغلوب ہو کر ایسا انتہائی سخت جملہ لکھ مارا ' البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بات ایک ذاتی خط میں لکھی گئی ہے لہٰذا اس میں وہ احتیاط ملحوظ نہیں رکھی گئی جو باقاعدہ مضمون وغیرہ لکھتے وقت برتی جاتی ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ' فصوص ' کے بارے میں اقبال کی سوچی سمجھی رائے یہی تھی۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس کتاب میں ایسی کیا چیزیں ہیں جنھوں نے ہماری علمی روایت کے ایک نہایت ' خوش فہم '، ' صلح کل ' اور تالیفی و تطبیقی خو رکھنے والے آدمی کو اس انتہا تک پہنچا دیا کہ وہ اپنے مزاج کے بالکل برخلاف اسے زندقہ و الحاد کی پوٹ کہنے پر مجبور ہو گیا؟ اپنی موجودہ شکل میں یہ بات ہمارے لیے قابل قبول نہیں مگر لائق غور ضرور ہے۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل عبارتوں کو دینی مسلمات کی کسوٹی پر پرکھنے سے کیا نتائج سامنے آئیں گے:

> " اور اگر موجودات صوری میں حق تعالیٰ کا سریان نہ ہوتا تو عالم کو وجود ہی نہ ہوتا ---- پس ہر ایک محتاج ہے اور کوئی مستغنی نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے میں نے اسے چھپایا نہیں۔ اگر تم اس غنی کو یاد کرو جس کو کوئی احتیاج نہیں ہے تو ہمارے کہنے کا مطلب پورے طور پر سمجھ جاؤ گے۔ پس کل کو کل سے ربط اور اتحاد ہے اور اس کو ذات باری سے انفصال نہیں ہے۔ جو میں نے کہا ہے اس کو تم مجھ سے لے لو ' جسد آدم یعنی اس کی

صورت باطنیہ کی حکمت کو بھی جان چکے ' اسی لیے آدم ' حق اور خلق ہے "۔ ۳۵

" اور جو حق اور خلق دونوں کو دو کہتا ہے تو وہ شرک کرنے والا ہے اور جو دونوں کو ایک کہتا ہے وہی موحد ہے " ۳۶

" پھر قوم نے مکر میں کہا کہ لاتذرن **الھتکم** ولا تذرن ودا" ولا سواعا" ولا یغوث ویعوق و نسرا" (یعنی کبھی تم لوگ اپنے خداوں کو نہ چھوڑو' اور نہ کبھی ود کو چھوڑو اور نہ سواع کو اور نہ یغوث و یعوق اور نسر کو) کیونکہ جب وہ لوگ ان کو چھوڑ دیتے تو اسی قدر حق تعالیٰ سے ان کو جہالت ہوتی ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ہر معبود میں ایک خاص جہت ہے ۔ عارف اسے پہچانتا ہے اور جاہل اس سے لاعلم ہے "۔ ۳۷

" کیونکہ وہ (قوم نوح) اپنے وجودات کے خفاء کو ذات باری کے وجود میں طالب تھے کیونکہ حضرت نوح نے ان کی دعوت اس واسطے کی تھی کہ اللہ تعالیٰ ان کے وجودات کو ڈھانک لے ۔ " دیارا " کوئی مکان والا یعنی کوئی انا کہنے والا باقی نہ رہے تاکہ منفعت بھی عام ہو جیسے کہ دعوت عام ہے ۔ " انک ان تذرھم " کیونکہ تو اگر ان کو چھوڑ دے گا " **یضلو عبادک** " تیرے بندوں کو وہ حیرت میں ڈالیں گے ' پھر وہ ان کو عبودیت سے نکالیں گے اور ربوبیت کے اسرار میں ان کو لائیں گے جو ان میں ہے ۔ پس وہ لوگ بندہ اور رب دونوں ہوں گے "۔ ۳۸

" پس حق تعالیٰ پر حکم متعین ہے جو تم پر متعین ہے اور حق تعالیٰ سے تم پر حکم ہے اور تم سے اس پر حکم ہے مگر تیرا نام **مکلف** رکھا جاتا ہے اور اس کا نام **مکلف** بصیغہ اسم مفعول نہیں ہے "۔ ۳۹

فیحمدنی و احمدہ'
ویعبدنی و اعبدہ'
ففی حال اقرہ'
و فی الاعیان **اجحدہ**'
فیعرفنی و انکرہ'
واعرفہ فاشھدہ'
فانی بالغنی و انا
اساعدہ فاسعدہ

لذاک الحق اوجدنی

فاعلمہ و اوجدہ ۳۰

(پس وہ میری حمد کرتا ہے میں اس کی حمد کرتا ہوں

اور وہ میری عبادت کرتا ہے اور میں اس کی عبادت کرتا ہوں

پس ایک حال میں اس کا اقرار کرتا ہوں

اور اعیان خارجی میں اس کا انکار کرتا ہوں

وہ مجھے جانتا ہے اور میں اسے نہیں جانتا

اور میں بھی اسے جانتا ہوں پھر اس کا مشاہدہ کرتا ہوں

پس کہاں ہے اس کی بے نیازی جبکہ میں

اس کی مدد کرتا ہوں اور اسے مسعود کرتا ہوں

اسی لیے حق تعالی نے مجھے وجود بخشا

تاکہ میں اسے جانوں اور اسے موجود کروں)

یہ اقتباسات اس غرض سے نہیں پیش کیے گئے کہ ان کی بنیاد پر ابن عربی کے عقائد متعین کر دیے جائیں ۔ ان کی متعدد تشریحات کی جا چکی ہیں جن سے ہم ناواقف نہیں بلکہ خدا کے فضل سے دو چار باتوں کا اپنی طرف سے اضافہ بھی کر سکتے ہیں ۔ لیکن اس معاملے میں پیچیدگی یہ ہے کہ اس طرح کی پریشان کن عبارتوں کی تقریباً" تمام شرحیں امرود کہہ کر آم مراد لینے کے مترادف ہیں ۔ ظاہر کی غلطی کو باطن کی حقیقت ثابت کرنے کی دھن میں اکثر شارحین مضحکہ خیزی کی حد تک جا پہنچتے ہیں ۔ ان حضرات سے یہ سامنے کی بات بھی اوجھل ہو جاتی ہے کہ حق رعایت لفظی سے نہیں بلکہ صراحت لفظی سے مفہوم ہوتا ہے ۔ حقائق جہت اظہار میں کسی ایسی دلالت کو قبول نہیں کرتے جو فہم عام کی سطح پر بھی ان سے متصادم ہو یا تصادم کا خفیف سا امکان ہی رکھتی ہو ۔ پھر اس دلالت کا دلالت کلی ہونا بھی ضروری نہیں ۔ دریا بھر معنی کو بوند بھر لفظ گدلا کر سکتا ہے ۔ دین جو اسلوب ادراک پیدا کرتا ہے اس میں معنی و ذہن کی نسبت اعتباری ہے اور معنی و لفظ کی حقیقی ۔ اور یہ حقیقی نسبت بھی جو مدرکات کا اجماع تشکیل دیتی ہے ' فی الخارج متعین اور متحقق ہے ۔ اسی وجہ سے ایک دینی بیان ظاہری طور پر مکمل ہوتے ہی بلحاظ مفہوم بھی متعین

اور مکمل ہو جاتا ہے - اس کے کسی جزوی اجمال کو خود اسی کی مجوزہ ضرورت سے تفصیل میں بدلا جا سکتا ہے مگر وہ تفصیل کسی بھی پہلو سے اس میں ایسی رنگ آمیزی نہیں کر سکتی جو اس کے بنیادی خدوخال کو ڈھانپ لے - اکثر دینی حلقے وحدت الوجود کی مخالفت پر اس لیے بھی مجبور ہوئے اس میں غلو کرنے والوں نے فہم قرآن کی اس بنیاد پر ضرب لگائی ہے جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ڈالی تھی - ادراک کی وہ سادہ حالت جو وجدان ' عقل اور ارادے کو مقصود کا ایک حسی حضور اور فطری وقوف فراہم کرتی ہے ' وحدت الوجودی کلام میں اول تو نظر نہیں آتی اور اگر کہیں پائی بھی جاتی ہے تو ایسی مغلوب الحالی کے ساتھ جو یرقان کی طرح ہے کہ ہر طرف پیلا ہی پیلا سوجھتا ہے - جبکہ دین انسان میں جن احوال کی مستقل موجودگی کا تقاضا کرتا ہے ان کی جڑیں فرقان و امتیاز کی زمین میں پیوست ہیں - اس کا یہ مطلب نہیں کہ وحدت و عینیت غیر حقیقی ہے ' لیکن ایک وجودی عموم کی حیثیت سے وحدت افقی اطلاق تو رکھتی ہے تاہم اس کو ایسا محیط کل اصول بنا لینا کہ حق و خلق مخلوط ہو کر رہ جائیں ' تمام دینی اسناد سے ثابت ہونے والی توحید کے منافی ہے - یہ وہ سطح اثبات نہیں ہے جس پر حق کی وحدانیت نے قرآن و حدیث میں اپنا انکشاف کیا ہے - وجود کی اصطلاح کا استعمال اگر ناگزیر ہے تو بعض تحفظات کے ساتھ اتنا کہنے میں شاید کوئی حرج نہ ہو کہ اس کے دو دائرے ہیں : حق و خلق یا خالق اور مخلوق - دونوں بالکل جداگانہ وحدت و عینیت رکھتے ہیں جو امر وجودی کی حیثیت سے بس اپنے اپنے دائرے میں دائر ہے - یہاں نہ نزول ہے نہ عروج - اسی کو ہم نے وحدت وجودی کا افقی اطلاق کہا ہے ---- باقی باتیں آئندہ ابواب میں ہوں گی ' فی الوقت دو چار اشارے ہی کرنے تھے جن سے کم از کم یہ صفائی ہو جائے کہ اقبال کا یہ جملہ مبالغہ تو ہو سکتا ہے مگر یہ کہنا کہ ایسی بات انھوں نے کسی رو میں لکھ ماری ہے ' ناقابل تسلیم ہے - بلکہ ایک مستند دینی روایت کے پس منظر میں جو اس معاملے میں اقبال کی پشت پر ہے ' اس قول میں ترمیم تو جا سکتی ہے مگر اسے یکسر رد نہیں کیا جا سکتا - ممکن ہے کہ اس کی تائید میں جو دلائل درکار ہیں وہ ہمیں علامہ کے ہاں سے نہ مل سکیں مگر وہ روایت ایک باثروت روایت ہے ' وہاں بہت کچھ مل جائے گا -

اعتراض ۱۲ :

اس سلسلے میں ہمارا موقف یہ ہے کہ مسئلہ وحدت الوجود کا نفس دین سے کوئی لازمی تعلق نہیں - دین اس کا محض ایک تناظر ہے - اس کا اصل موضوع حقیقت واحدہ ہے جس کو بقول شخصے ' چاہیں تو خدا کہہ لیں یا کوئی اور نام دے دیں - کچھ فرق نہیں پڑتا - یہ اس قدیم مابعدالطبیعیات کا بنیادی عقیدہ ہے جو دراصل ایک غیر نبوی دین ہے - یہ عقیدہ ہمیشہ سے بلیک ہول کی طرح موجود رہا ہے جو متعدد دینی روایتوں کو کھا چکا ہے - اپنے موضوع کی مناسبت سے اس کو ایسی ہمہ گیری حاصل ہے کہ یہ ان عناصر کو بھی جذب کر لیتا ہے جو اصلاً اس کے خلاف ہوتے ہیں - انسان نے مابعدالطبیعی سطح پر آج تک جتنے نظام استدلال ایجاد کیے ہیں ' اپنی بے

پناہ لچک اور لا محدود تخیلی وسعت کی بنا پر یہ ان سب کو نگل کر جزو بدن بنا چکا ہے ۔ اس پر کوئی وار کارگر نہیں ۔ آپ اس کے خلاف لاکھ دلیلیں لے آئیں یہ ان پر اپنا ٹھپا لگاتا جائے گا ۔ مثلاً" : وجود عین ذات ہے ر نہیں ہے ' وحدت وجودی ہے ر شہودی ہے ' کائنات حقیقی ہے ر اعتباری ہے ' خالق و مخلوق عین یک دیگر ہیں ر نہیں ہیں ' خاتم الاولیا انبیاء سے افضل ہے ر نہیں ہے ' خدا بندے کا محتاج ہے ر نہیں ہے ' وحی ختم ہو گئی ر جاری ہے --- یہ قضایا اپنی ہر دو صورتوں میں ابن عربی سے ثابت ہیں جن کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ کسی حقیقت پر کلام کرتے ہوئے اس کے سلب و ایجاب دونوں کو بیک وقت قبول کرتے جاتے ہیں اور بیچ میں ایک مبہم سا نکتہ رکھ دیتے ہیں جو آڑے وقتوں میں ان کے شارحین کے کام آتا رہتا ہے ۔

اعتراض ۱۳ :

یہ فقرہ ' اکبرالہ آبادی کے نام ایک خط (مرقومہ ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء) سے لیا گیا ہے ۔ اس مکتوب میں اقبال نے بے خودی کی تین قسمیں گنوائی ہیں جن میں دو مذموم ہیں اور ایک مطلوب ۔ مذموم بے خودی کی پہلی قسم وہ ہے جو Lyrical poetry کے مطالعے اور افیون و شراب کے استعمال سے پیدا ہوتی ہے ۔ دوسری قسم ذات انسانی کو ذات باری میں فنا کر دینے سے ہاتھ آتی ہے مگر یہ فنا ذات میں ہے' اس کے احکام میں نہیں ۔ علامہ فرماتے ہیں "پہلی قسم کی بے خودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے مگر دوسری قسم تمام مذہب و اخلاق کے خلاف اور جڑ کاٹنے والی ہے"۔ بے خودی کی تیسری قسم جسے اقبال محمود و مطلوب بتاتے ہیں "نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہے "اور" اپنے ذاتی اور شخصی میلانات ' رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا پابند ہو جاتا ہے اس طرح پر کہ اس پابندی کے نتائج سے انسان بالکل لاپروا ہو جائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے ۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے"۔

وحدت الوجودی حضرات بلکہ عملی تصوف کے دیگر حلقے بھی فنا کی دو قسموں پر متفق ہیں : فنا فی الذات اور فنا فی الاحکام ۔ البتہ وہ نظام سلوک جو وحدت الوجودی فکر پر کھڑا ہے ' فنا فی الذات ہی کو حقیقی فنا قرار دیتا ہے اور فنا فی الاحکام کو اس کے حصول کا ذریعہ یا اس کی فرع سمجھتا ہے ۔ عملی یا بقول اقبال ' اسلامی ' تصوف فنا فی الذات کا نظری اثبات تو کرتا ہے مگر بعض معنوی تحدیدات کے ساتھ ۔ بایں ہمہ وہ اس فنا کو علامت کمال نہیں بلکہ نقص سے تعبیر کرتا ہے جو علم میں بھی وارد ہوتا ہے اور حال میں بھی ۔ بالفاظ دیگر یہی وہ سکر ہے جسے مجدد صاحب وحدت الوجود کی حالی اساس بتاتے ہیں جو اعتباری کو حقیقی بنا دیتا ہے ۔ رہا اس فنا یا سکر یا بے خودی کا مخالف مذہب و اخلاق ہونا تو یہ ایسا واضح ہے کہ کسی دلیل کی بھی ضرورت نہیں ۔ مذہب کو عقیدے اور اخلاق کو قانون کے معنی میں لیں تو ایسی فنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والی بے خودی

دونوں کی بنیاد یعنی ایمان اور اطاعت کو ڈھا دیتی ہے ۔ ایمان اور اطاعت اپنی ہر تعریف میں فرق مراتب کو ملحوظ اور محفوظ رکھنے کا تقاضا کرتے ہیں ' علما" بھی اور حالا" بھی ۔ یہاں داود قیصری کے " مقدمہ فصوص الحکم " کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیں جو وحدت الوجود بالخصوص ابن عربی کے وحدت الوجود کے نہایت مستند ترجمان مانے جاتے ہیں :

> " فنا سے یہ مطلب نہیں ہے کہ بندہ بالکلیہ مفقود ہو جائے ' بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ربوبیت کے جہت میں بندہ اپنی بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دیوے ----- فنا تعینات حقانی اور صفات ربانی سے دوسرے (دوسری) بار متعین ہونے کے لیے سبب ہے اور اسی تعین ثانی کو بقا بالحق کہتے ہیں ۔ پھر یہ تعین اس سے مطلقاً" دور نہیں ہوتا ہے اور اس مقام کا دائرہ ' نبوت کے دائرے سے تمام و کمال اور بڑا ہے ۔ اسی واسطے نبوت تمام ہو چکی اور ولایت ہمیشہ باقی رہے گی اور اسی واسطے اللہ کے ناموں سے ایک نام ولی ہے اور نبی نہیں ہے ۔ اور جب ولایت کا احاطہ نبوت سے بڑھا ہوا ہے اور یہ اس کا باطن ہے اور یہ انبیا اور اولیا دونوں کو شامل ہے تو انبیا' اولیا ہوئے اور یہ حق میں فانی ہیں اور حق کے ساتھ باقی ہیں ------- اور کوئی شخص علم یقینی (علم الیقین) کے حاصل ہونے سے اس مقام والوں کے ساتھ نہیں مل سکتا ہے بلکہ یہ حق تعالی کی تجلی سے حاصل ہو سکتا ہے اور حق تعالی کی تجلی اس پر ہوتی ہے جس سے اس کے نشانات مٹ گئے ہوں اور اس سے اس کا اسم زائل ہو گیا ہو ------- حق الیقین یہ ہے کہ حق میں فنا ہوں اور علم اور مشاہدہ اور حال میں حق تعالی کے ساتھ بقا حاصل کریں "۔[۱۰]

ترجمے کی عبارت خاصی ناہموار ہے مگر مجبوری ہے ' مقدمہ قیصری ' کا کوئی اور ترجمہ ہماری دسترس میں نہیں ۔ بہرحال اس اقتباس میں فوری مطلب کی بات یہ ہے کہ فنا یہ نہیں ہے کہ بندہ اپنے عین ثابت میں بھی معدوم ہو جائے کیونکہ 'اعیان' معلومات الہیہ ہونے کی وجہ سے ازلی ابدی ہیں ' ان میں کسی قسم کا تغیر و تحول محال ہے ۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بندہ اپنی جہت بشریت کو حق تعالی کی جہت ربوبیت میں بالکل فنا کر دے تاکہ ایک بار پھر ان تعینات و صفات الہیہ کے ساتھ متعین اور متصف ہو جائے جو یوں تو اسے مرتبہ ثبوت میں دائماً حاصل ہیں مگر خارجی تعینات اور بشری اوصاف لاحق ہونے کی بنا پر مخفی ہو گئے ہیں ۔ اپنی حقیقت کی یہ بازیافت سب کی حیثیت سے فنا فی اللہ ہے اور نتیجے کی جہت سے بقا باللہ ۔ اور یہ تعین ثانی کبھی زائل نہیں ہوتا -- نہ اطلاق و جزئی کی سطح پر نہ اصولی و کلی سطح پر ۔ محض کتابی اور سماعی علم کے بل پر کوئی شخص اس مقام کو نہیں پہنچ سکتا ۔ یہ انھی کو حاصل ہوتا ہے جن پر اللہ کی خاص تجلی ہوئی ہو ۔ اور

یہ تجلی بھی اس خوش بخت پر ہوتی ہے جو اپنے ان تمام تعینات سے نکل گیا ہو جن سے اس کے وجود کا اثبات ہوتا ہو ـــ تب حقیقی وحدت و عینیت کا بھید کھلتا ہے ـ بندہ خود حق بن جاتا ہے اور تنزیہ و تشبیہ کو جامع ہو کر اپنے آپ میں لا عالم ولا معلوم الا اللہ ' لا شاہد و لا مشہود الا اللہ اور لا واجد ولا موجود الا اللہ کی تصدیق بن جاتا ہے ـ

وحدت الوجود کا ذرا گہرا شعور رکھنے والے ہماری اس توضیح کو ابن عربی کے ذوق کے عین مطابق پائیں گے ـ طول کلام کا ڈر نہ ہوتا تو خود ان کے ہاں سے کئی مثالیں لائی جا سکتی تھیں جن سے اس توضیح کی توثیق ہو جاتی ـ قیصری کی اس گفتگو میں ساری بات بس ایک فقرے کی ہے ' باقی تو عبارت آرائی اور مغالطہ انگیزی ہے ـ " فنا کا مطلب یہ ہے کہ ربوبیت کی جہت میں بندہ اپنی بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دیوے " ایسی صورت میں بندے پر ربوبیت کے احکام جاری ہوں گے کہ عبدیت کے ؟ بشریت کی جہت کو بالکل نیست و نابود کر دینا اگر creative imagination کا کرشمہ نہیں ہے تو یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ اس کا جو نتیجہ نکلے گا ' اس میں عبودیت کا (اپنے دینی مشمولات سمیت) کوئی جواز رہ جائے گا ؟ اگر رہ جائے گا تو اس کی صورت کیا ہو گی ؟ یہاں ابن عربی کا وہ قول یاد دلانے کا کوئی فائدہ نہیں کہ بندہ ' بندہ ہی رہے گا بھلے سے کتنا ہی عروج کر جائے اور رب ' رب ہی رہے گا خواہ بالکل ہی نیچے اتر آئے ـ "' یہ دوسری بات ہے ـ بندہ ' بندگی کے تعینات سے نکلے بغیر چاہے کتنا ہی اونچا چلا جائے ' ظاہر ہے بندہ ہی رہے گا ـ اسی طرح رب بھی اپنی ربوبیت کے ساتھ جتنا بھی نزول کر لے ' لامحالہ رب ہی رہے گا ـ اس میں ایک نکتہ اور ہے جو کسی مناسب موقعے پر بیان ہو گا ـ قیصری ابن عربی کی سند پر جس فنا کی بات کر رہے ہیں وہ رفع تعین خلقی کا اتمام اور قیام تعین حقی کا مقدمہ ہے ـ حجاب بین الحق و الخلق جو دوئی کی بنیاد ہے " ایک میں اٹھ جاتا ہے اور دوسرے میں جل جاتا ہے "ـ یعنی ایک مرتبے میں ' میں نہیں ہوں بس وہی وہ ہے ' کا مشاہدہ ہوتا ہے ار دوسرے مرتبے میں ' میں نہیں ہوں مگر وہ ' وہ نہیں ہے مگر میں ' یا ' میں ' وہ ہوں اور وہ ' میں ' کا تحقق ہوتا ہے ـ شیخ اکبر کا مذکورہ بالا قول یہاں وارد ہی نہیں ہوتا ـ

ہم جس پہ مر رہے ہیں وہ ہے بات ہی کچھ اور

اس طرح کی فنا کے بارے میں اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ اس سے مذہب یعنی علم بندگی (بالیقین) اور اخلاق یعنی عمل بندگی (بالاستقامت) کی جڑ کٹ جاتی ہے ' ابھی ہم نے اخلاق کی تعریف میں اس کے معاشرتی مظاہر کو شامل نہیں کیا ' وہ ان شاء اللہ ' احوال فنا ' کی بحث میں آئیں گے ـ فی الوقت تو اخلاق کو اصولی معنی میں لیا ہے کہ نفس ' بندگی کے سانچے میں ڈھل جائے تو اس سے صادر ہونے والے احوال و افعال ـ

اعتراض ۱۴:

اصل اعتراض یہ ہے کہ عجمی تصوف جس مجرد اندیشی اور بلند خیالی سے عبارت ہے اس میں 'محسوس' کے لیے کوئی جگہ نہیں ۔ جبکہ اسلام 'محسوس' کو بہت اہمیت دیتا ہے اور ایسے خیال کو قبول نہیں کرتا جو عالم حس و شہادت کی نفی سے پیدا ہوا ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ نہایت سادہ دین ہونے کے باوجود اسلام کی 'بدیہیات' میں جو حقائق پوشیدہ ہیں انہیں وہ ذہن نہیں سمجھ سکتا جو اپنے موضوع کو محض ایک esoteric نقطہ نظر سے دیکھنے کا عادی ہو چکا ہو ۔ اس کے لیے حقائق ہمیشہ 'علمی' اور ذہنی ہوتے ہیں' وہ انھیں ماہیات کے دیگر مراتب میں قبول نہیں کر سکتا ۔

اقبال کے نزدیک قرآن خیال (Idea) کی بجائے عمل (Deed) پر زور دیتا ہے ۔ [۲۲] یعنی 'محسوس' کے حقیقی ہونے کی توثیق کرتا ہے ۔ اسی میں اسلام کی سادگی کا راز مضمر ہے ۔ اور سادگی وہ ہمہ گیر منتہائیت ہے جس سے تمام قوائے نفی و اثبات کی تشفی ہو جاتی ہے مگر جو خود کسی ذریعے سے ثابت ہونے کی محتاج ہے نہ ثابت کی جا سکتی ہے ۔ مکمل نفی یا مکمل اثبات 'انفعال محض کے بغیر میسر نہیں آتا ۔ اور یہ انفعال محض ہی وہ حقیقی فنا ہے جو ایمان بالغیب یعنی اصل دین اور اخلاق یعنی اصل عمل کے لیے لازمی طور پر درکار ہے ۔ اسی سے وہ تصدیق کامل ہاتھ آتی ہے جو کسی تصور میں سماتی ہے اور نہ کسی تصور کا سابقہ و لاحقہ ہے ۔ یہاں آمنا و صدقنا مطلوب ہے نہ کہ عرفنا و علمنا ۔ ماننے اور جاننے میں بہت فرق ہے ۔ 'ماننا' لامحدود کی سمائی رکھتا ہے جبکہ 'جاننا' محدود کا بھی احاطہ نہیں کر سکتا ۔ اسی لیے اسلام کا اصل مخاطب 'عقل' نہیں 'ارادہ' ہے کیونکہ 'آمنا' عقل کا نہیں بلکہ ارادے کا قول ہے ۔ مسلمان کے لیے دین ایک سلسلہ مرادات ہے اور ارادہ و مراد کی نسبت' ہر سطح پر حسی ہی ہوتی ہے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہنا چاہیے کہ تصدیق کلی کے اس نظام میں عقل و معقول اور علم و معلوم کی نسبتیں بھی حسی ہوتی ہیں کیونکہ اس تصدیق سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عقل و علم ارادہ اصلی کے تابع ہوں اور معقول و معلوم مراد حقیقی کے ۔ اپنے تمام مدارج میں حس کے سارے متقابلات حقیقی ہیں اور 'عقل' کے شدید تقاضے کے باوجود ایک دوسرے کی فوری حقیقت کو باطل یا زائل نہیں کرتے ۔ ایک 'محسوس' دوسرے کے حقیقی پن میں مزاحم ہوتا ہے نہ اسے خود میں ضم کرتا ہے ۔ عقل اس صورت حال کو ---- ارادے سے متصادم ہوئے بغیر ---- بس ایک مفہومی وحدت' جو اس کی نظر میں حقیقی ہے' کے تحت لا سکتی ہے ۔ اس سے تجاوز کرنا اس کے دینی کردار کی نفی پر منتج ہوگا ۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ ہم 'عقل' کو جس معنی میں استعمال کر رہے ہیں اس میں وجدان وغیرہ بھی شامل ہیں ۔

گو کہ زیر نظر اقتباس میں 'محسوس' کا مطلب خارجی دنیا ہے مگر ہم نے اس کی اصولی جہت پر زور دیا ہے تاکہ وحدت الوجودیوں سے مکالمہ آسان ہو جائے ۔ پھر بھی یہ مشکل اپنی جگہ

برقرار ہے کہ اگر 'عجمی تصوف' سے مراد 'وجودی تصوف' ہے تو اس کے نمائندے یہ اعتراض قبول نہیں کرتے کہ انھوں نے محسوس کو فراموش کر دیا ہے۔ ان کے نزدیک 'محسوس' کے دو معنی ہیں: مدرک بالحواس اور موجود فی الخارج۔ وہ دونوں کا اثبات کرتے ہیں اور حقیقت کی ہر تعبیر میں انھیں ملحوظ رکھتے ہیں۔ اکیلی 'فصوص' ہی میں اتنا مواد مل جاتا ہے جو کم از کم ابن عربی اور ان کے جانشینوں کو اس اعتراض کی زد سے نکال لیتا ہے۔ تاہم 'محسوس فراموشی' کا صرف یہی مطلب نہیں ہے کہ عملی اعتبار سے رہبانیت اختیار کر لی جائے اور علمی لحاظ سے حقائق اشیا کا انکار کر دیا جائے۔ ماسوی الحق سے وجود خارجی کی نفی بھی اس کی ذیل میں آتی ہے۔

دوسری طرف اگر 'عجمی تصوف' کو اس وقت کے ہندوستان میں مروج تصوف کے عمومی مظاہر کے حوالے سے دیکھا جائے تو 'محسوس فراموشی' کا یہ اعتراض کچھ مستثنیات کو چھوڑ کر اپنے ہر معنی میں صادق آتا ہے۔

اعتراض ۱۵:

Reconstruction کی اصل عبارت معمولی سے اضافے کے ساتھ یوں ہے:

" The teaching of modern physics is that the velocity of light cannot be exceeded and is the same for all the observers whatever their own system of movement. Thus, in the world of change, light is the nearest approach to the Absolute. The metaphor of light as applied to God, therefore, must, in view of modern knowledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not His Omnipresence which easily lends itself to a pantheistic interpretation."[44]

بنیادی مسئلہ یہی ہے کہ اللہ نورالسموات و الارض (۲۴ : ۳۵) سے خدا کا ہر جگہ موجود ہونا مراد ہے یا اس کی **مطلقیت**؟ اقبال نور کو **مطلقیت** کا استعارہ سمجھتے ہیں مگر اس کے لیے جو دلیل لاتے ہیں وہ ممکن ہے کہ اس بحث میں کسی حد تک کارآمد ہو' تاہم نتائج کے لحاظ سے انتہائی خطرناک ہے۔ ان معاملات میں اصول طبیعیات کو سند بنانا مناسب نہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ آئن شٹائن نے رفتار نور کی بہرحال اور بہر مقام یکسانی کا جو نظریہ پیش کیا تھا اس کا شمار جدید فزکس کی اہم ترین دریافتوں میں ہوتا ہے اور اسے خود نظریہ اضافیت میں بنیادی اہمیت حاصل ہے' جیسا کہ کوانٹم تھیوری کے ایک بانی میکس پلانک کا قول ہے: " The velocity of light is to the theory of Relativity as the elemantary quantum of action is to the Quantum Theory; it is its absolute core"[45] مگر اس کے باوجود یہ مسئلہ اس مرتبے کا حامل نہیں ہے کہ باری تعالی کے ایک اسم کی حقیقی معنویت کو متعین کر سکے۔ علماء و صوفیہ 'نور' کی جس تعریف پر متفق ہیں' وہ یہ ہے کہ جو خود ظاہر ہو اور دوسرے کو ظاہر کرے۔ اگر **مطلقیت** کا اثبات اس قول سے کیا جاتا تو یہ ایک نسبتہ" 'محفوظ' طریقہ ہوتا۔ نسبتہ" 'محفوظ' اس لیے کہا کہ یہ

تعریف بھی ایک پہلو سے طبیعیات ہی سے تعلق رکھتی ہے لیکن ایک تو ٹھیٹھ clinicality نہیں رکھتی اور دوسرے صاف نظر آتا ہے کہ نور الٰہیہ پر غور کرنے سے پیدا ہوئی ہے ۔ وجود یہ یہ تعریف مان کر اس کے جو معنی نکالتے ہیں انھیں مجملاً" دیکھا جائے تو تقریباً" وہی ہیں جن کے علماء بھی قائل ہیں ، مگر تفصیل میں دیگر مسائل کی طرح یہاں بھی ان دونوں طبقات میں سخت اختلاف بلکہ تضاد ہے ۔ اس حد تک تو اتفاق رائے ہے کہ ' نور ' وجوب وجود اور مطلقیت پر دلالت کرتا ہے لیکن جب اصحاب وحدت الوجود ایسے نکتے نکالنے لگتے ہیں جن سے خالق و مخلوق کی عینیت اور حق تعالیٰ کے احاطہ ذاتی کا اثبات ہوتا ہے تو اکیلے رہ جاتے ہیں ـــــ عالموں میں بھی اور صوفیوں میں بھی ۔ اس میں کوئی نزاع نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نور ہے کیونکہ وہ دوسروں کو ظہور و وجود عطا کرتا اور خود ظاہر و موجود ہونے میں کسی کا مرہون منت نہیں ۔ یہ بلاشبہ اس کی مطلقیت کی دلیل ہے کیونکہ مطلق اس واحد کو کہتے ہیں جسے معین و محدود نہ کیا جا سکے اور جو کسی علت کا معلول اور کسی سبب کا اثر نہ ہو (گو کہ مطلق ' علت بھی نہیں ہوتا مگر یہاں پوری تعریف بیان کرنا مطلوب نہیں) ـــــ اختلاف وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں وحدت الوجودی حضرات ان چیزوں کو اپنے نظام فکر میں جذب کرنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ مثلاً " فتوحات مکیہ " کی ایک مقابلتہ" محتاط عبارت کا انگریزی ترجمہ ملاحظہ فرمائیں :

"God says " And to whomsoever God assigns no light, no light has he" (24:40) The light "assigned" to the possible thing is nothing other than the wujud of the Real ----- though Being is one Entity, the entities of the possible things Have made it many, so it is the One/ Many (al - Wahid al - kathir) ----- Without Him, we would not be found, and withont us, He would not become many through the many attributes and the names diverse in meaning which He ascribes to Himself. The whole situation depends upon us and upon Him, since through Him we are, and through us He is. But all of this pertains specifically to the fact that He is a god, since the Lord demands the vassal through an inherent demand, whether in existence or supposition. But " God is Independent of the worlds " (3:97)[16]

ظاہر ہے شریعت کو طریقت و حقیقت پر حاکم ماننے والے صوفیہ اور علماء یہ تصور تو کجا اس ' محتاط ' طرز اظہار کو بھی پسند نہیں کریں گے ۔ وہ ان معارف کو کیسے قبول کر سکتے ہیں کہ (الف) " اللہ نورالسموات والارض " اور " ومن لم یجعل اللہ لہ ' نوراً" فمالہ ' من نور " میں نور کا مصداق ایک ہے (ب) " و من لم یجعل اللہ ـــــ " میں ' نور ' وجود حق کے معنی میں ہے (ج) واحد حقیقی ' ممکن سے متاثر ہو کر کثیر بھی ہو سکتا ہے ' اور (د) حق تعالیٰ کسی

بھی حوالے سے ممکن پر منحصر ہو سکتا ہے یا ممکن کسی بھی پہلو سے اس پر اثر انداز ہو سکتا ہے ---
--۔ آخری دو جملے 'گریز' کے ہیں اور شیخ اکبر کے اس خاص اسلوب کا حصہ ہیں جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں ۔ زرد دکھا کر سرخ بتانے سے قانونی دفاع تو ممکن ہے کہ ہو جاتا ہو' بات البتہ الجھ جاتی ہے ۔ جیسے ایک فلسفی نے زنجیریں بنانے کا پیشہ اختیار کر لیا ۔ اس سے کسی نے پیتل کی زنجیر بنانے کو کہا ۔ اس نے کیا یہ کہ ادھر ادھر کی کڑیاں جمع کر کے جوڑتا چلا گیا اور آخر میں پیتل کا ایک کڑا ڈال کر زنجیر مکمل کر دی ۔ جس نے زنجیر بنوائی تھی وہ آیا تو اسے یہ دلیل دے کر ساکت کر دیا کہ کمال خلق' زمانی ہے اور امر اختتامی سے متحقق ہوتا ہے اسی لیے اشیاء اپنے اختتام سے متعین ہوتی ہیں ۔ شیخ ابن عربی کے معاملے میں ہماری متصوفانہ روایت کے اکثر نمائندے اسی بھلے مانس کی طرح ساکت نظر آتے ہیں ۔ ان کی صفائی میں بیشتر لوگوں کا استدلال عام طور پر کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ شیخ اکبر نے ستر جگہ زمین کو ساکن ثابت کیا ہے مگر یہ بھی تو فرمایا ہے کہ اس کے باوجود زمین متحرک ہے ۔

جس کا انکار بھی انکار نہ سمجھا جائے
ہم سے وہ یار طرحدار نہ سمجھا جائے

(سلیم احمد)

اعتراض ۱۶ ۔ ۱۷:

اقبال علم الٰہیہ کا جو تصور رکھتے ہیں' بعض معتزلیوں کے ساتھ مشابہت رکھنے کے باوجود وہ ہماری روایت میں ایک نئی چیز ہے ۔ انسان کی آزادی کا اثبات کرنے کے لیے علامہ نے جو راہ منتخب کی ہے وہ انھیں اس کے علاوہ اور کہیں پہنچا ہی نہیں سکتی کہ خدا کے علم' قدرت اور خالقیت میں ایسا ربط اور توازن تلاش کیا جائے جس کی روشنی میں کم از کم اس خیال کی تردید ہو جائے کہ علم' باقی صفات پر سبقت و فوقیت رکھتا ہے ۔ اگر کائنات محض معلوم کا اظہار ہے تو اللہ کا خالق کل اور قادر مطلق ہونا قابل فہم نہیں رہتا ۔ اس سے جبر اور میکانکیت ہی ثابت ہو گی جو آدم و عالم کے ساتھ خدا کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لے گی ۔ اس صورت حال سے بچنے کے لیے اقبال نے علم الٰہیہ کی یا زیادہ محفوظ طریقے سے یوں کہنا چاہیے کہ کائنات سے متعلق علم خداوندی کی یہ تعبیر کی کہ تخلیق کی طرح یہ بھی ذات باری تعالیٰ کا ایک فعل ہے ۔ اس جہت سے علم و خلق باہم مترادف ہیں اور علم الٰہی " ایک انفعالی سی ہمہ دانی " نہیں ہے بلکہ وہ زندہ اور " تخلیقی فعالیت" ہے جس سے تمام اشیاء نامی طور پر وابستہ ہیں ۔ "ذات الٰہیہ کی حیات تخلیقی" میں (جس میں علم و خلق یکجان ہیں) مستقبل پہلے سے موجود تو ہے مگر ایک " غیر متعین امکان " کی حیثیت سے نہ کہ واقعات و حوادث کی اٹل اور ڈھلی ڈھلائی ترتیب کی صورت میں" ۔ اس

بات کی وضاحت کے لیے علامہ نے ایک نہایت خطرناک مثال پیش کی ہے جس نے سید نذیر نیازی کو بھی گھبراہٹ میں ڈال دیا اور انھیں حاشیے میں صفائی دینی پڑی کہ " واضح رہے کہ یہ محض ایک مثال ہے اس نہایت ہی مشکل مضمون کو سمجھانے کی جس کا الفاظ میں تمام و کمال ادا کرنا نا ممکن ہے "۔ [۴۸] اقبال کی یہ بات مان لیں تو اس صورت میں ان امور کا بھی اقرار کرنا پڑے گا کہ علم الٰہی (۱) کلی نہیں ہے یعنی تمام کلیات و جزئیات کو بیک آن محیط نہیں ہے (۲) کامل نہیں ہے کیونکہ اضافہ پذیر ہے (۳) مستقل نہیں ہے کیونکہ تابع معلوم ہے اور (۴) قدرت و خالقیت پر مقدم نہیں ہے ۔ ظاہر ہے کہ روایتی عقیدہ ان نتائج کو قبول نہیں کرے گا ۔ یوں لگتا ہے کہ ہماری عرفانی و فکری روایت میں اس مسئلے پر جس وسعت اور گہرائی سے کلام کیا گیا ہے ' وہ اقبال کی گرفت میں نہ آ سکی ۔ انھوں نے اپنی بعض مستقل تحدیدات کی وجہ سے ' علم کلی ' کو ' ایک انفعالی سی ہمہ دانی ' سمجھا' جس سے خدا کی قدرت و خالقیت بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے ۔ سید نذیر نیازی کا کہنا ہے کہ " فلسفیانہ اعتبار سے حضرت علامہ نے اس مسئلے کا ایک اور حل پیش کیا ہے گو بسبب علالت انھیں موقع نہیں ملا کہ اسے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل دیتے ۔ اپنے ایک مکرمت نامے میں انھوں نے راقم الحروف کو لکھا کہ باعتبار زمانہ (Time) اگرچہ حوادث (Events) غیر متعین ہیں ' لیکن باعتبار دیومت (Eternity) متعین "۔ [۴۹] اگر علامہ کو اپنے اس خیال پر نظر ثانی کرنے کا موقع مل جاتا تو ہمیں یقین ہے کہ وہ اس اصولی نکتے تک ضرور پہنچتے کہ علم کلی ' انفعالی نہیں ہو سکتا ۔ حوادث کو زمانے کے اعتبار سے غیر متعین اور دیومت کے اعتبار سے متعین کہہ کر انھوں نے اپنے موقف میں لفظی لچک تو ضرور پیدا کی مگر اس سے بھی علم کا فعل ہونا ثابت نہیں ہوتا ۔ بلکہ اسی بات کا اثبات ہوتا ہے جسے وہ ' تشکیل ' میں رد کر چکے ہیں ۔ ویسے بھی ' زمانے کا اعتبار ' علم انسانی پر وارد ہوتا ہے ' علم الٰہیہ پر نہیں ۔

جہاں تک وحدت الوجودیوں کا تعلق ہے ' اقبال کا وہ موقف جو ان دو مقامات پر بیان ہوا ہے ' ان حضرات کے تصور علم و خلق پر بطور اعتراض وارد ہو سکتا ہے ۔ تاہم وجودی تصور کا دائرہ خاصا پھیلا ہوا ہے ۔ ہم اس کی تمام اہم جہتوں کو زیر بحث لائیں گے ۔

اعتراض ۱۸ :

اقبال کی بات گو کہ واضح ہے مگر کچھ نازک مباحث کا دروازہ کھول دیتی ہے جن سے عہدہ برآ ہونا بھی مشکل ہے اور صرف نظر کرنا بھی دشوار ہے ۔ سب سے پہلے چند سوالات کا سامنا کرنا ہوگا ۔ مثلاً " (۱) خودی کیا ہے ؟ اس کے متناہی اور لامتناہی ہونے کا کیا مطلب ہے ؟ (۲) انفرادیت کے کیا معنی ہیں اور اس کے حدود کیا ہیں ؟ (۳) بے خودی یعنی انسان کا اپنی انفرادیت اور متناہیت سے محروم یا ماورا ہو جانے کا کیا مفہوم ہے ؟ اور متناہی خودی' لامتناہی خودی کے سامنے اپنی متناہیت برقرار رکھ سکتی ہے یا نہیں ؟ ------ ان سوالوں کا خلاصہ یہ ہے کہ واجب کی موجودگی میں ممکن کوئی حقیقی وجودی اساس اور امتیاز رکھتا ہے یا نہیں ؟ ----

- اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ حقیقت اپنے ہر مرتبے میں ' خودی ' ہی کا انکشاف و اظہار ہے ۔ گو کہ بادی النظر میں یوں لگتا ہے کہ وجودی نظام حقائق میں ' وجود ' کی جگہ ' خودی ' کو رکھ دیا جائے تو وجودیوں اور اقبال کا اختلاف رفع ہو جائے گا ۔ " تشکیل " کا مطالعہ کرتے وقت رہ رہ کر اس احساس کو تقویت ملتی ہے ۔ مثلاً " :

1 - " I have conceived the Ultimate Reality as an ego ; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed.[50]

2 - " The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self revelation of the Great I am.[51]

3 - Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood until it reaches its perfection in man. That is why the Quran declares the Ultimate Ego to be nearer to man than his own neck-vein. Like the pearls do we live and move and have our being in the perpetual flow of Divine life."[52]

بلاشبہ یہ کسی وحدت الوجودی کا کلام معلوم ہوتا ہے ۔ ابن عربی نے " فص آدمیہ " میں یہی امور ایک منتہائی شان کے ساتھ بیان کیے ہیں ۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ اقبال بعض اوقات 'خودی' کو مابعد الطبیعی معنی میں کم اور نفسیاتی معنی میں زیادہ استعمال کرتے ہیں جہاں موجودیت ' احساس انا پر موقوف ہے ۔ ان کے ہاں یہ ذات کی وہ ' تنہا وحدت ' ہے جس پر عینیت کا سایہ بھی نہیں پڑا ۔ غیریت و امتیاز کو مدار نفی و اثبات بنائے بغیر اس کا تحقق ممکن ہی نہیں ۔ خودی کا ہر کمال اس کے امتیاز ذاتی کی کسی نہ کسی جہت کے کامل ہونے سے عبارت ہے ۔ اور یہی انفرادیت ہے کہ خدا کے حضور میں پہنچ کر بھی زائل نہیں ہوگی بلکہ مثبت رخ پر رہی تو حصول کمال کے ان لا محدود امکانات کو بھی بروئے کار لائے گی جو انسانی زمان و مکان کے تنگ دائرے میں نہیں سما سکتے ۔ بقول اقبال ' قرآن میں " اجر غیر ممنون " اسی معنی میں آتا ہے ۔ وحدت الوجودی اصطلاح میں " اجر غیر ممنون " کو وصول الی اللہ کہا جائے تو بھی کوئی فرق نہیں پڑتا بشرطیکہ وصل کو فنائے واصل سے مشروط نہ کیا جائے ۔ ماجور ہی نہ رہا تو اجر کے کیا معنی ؟ ۔ ---- یہاں " تشکیل " کا ایک اقتباس دیکھتے چلیں ' یہ بھی اسی خطبے سے لیا گیا ہے جس کے تین حوالے اوپر دیے جا چکے ہیں :

" From the psychological point of view one thing appears to me to be certain. Only that is, strictly speaking, real which is directly conscious of its own reality. the degree of reality varies with the degree of the feeling of egohood. The

nature of ego such that, in spite of its capacity to respond to other egos, it is self - centred and possesses a private circuit of individuality excluding all egos other than itself. In this alone consists its reality as an ego.'[63]

موجود کی اساس وجود کی بجائے خودی پر رکھ کے اقبال نے گویا کل اور اس کے افراد میں ایک ' مماثل مغائرت ' پیدا کر دی ہے ۔ کثرت کا حقیقی ہونا اسی طرح ثابت ہو سکتا تھا مگر دیکھنا یہ ہے کہ خودی کو ایک مافوق الوجود کل مان کر اس کے لیے جزئی مظاہر کا ایک ہمہ گیر سلسلہ تجویز کرنے سے ہم کسی لاینحل دشواری میں تو نہیں پڑجائیں گے ؟ خودی کو ذات کے معنی میں لیں اور اس کے دو مراتب کریں تو مرتبہ اول یعنی الوہیت میں یہ ایک ' مرتکز اتمام ' ہے جو ظہور و شہود کو قبول کرتا ہے نہ صدور و نزول کو ۔ وہاں اس قول کا کوئی مطلب نہیں کہ ذات سے ذات ہی صادر ہوتی ہے ۔ تاہم مرتبہ ثانی یعنی انسانیت میں خودی اور ذات کے تعلق کو حمل اولی کی بجائے توقف شرطی کہنا زیادہ مناسب ہو گا ۔ یہاں خودی ذات کی وہ ' بنیادی حرکیت ' ہے جو نسبتوں کے ایک پورے نظام کو قبول تو کرتی ہے لیکن اپنے سے باہر کسی نسبت پر انحصار نہیں کرتی ۔ مغائرت بالذات اور مماثلت بالفعل اس کا ضابطہ ہستی ہے ۔ ایک باعتبار ماہیت اور دوسرا بلحاظ غایت ۔ البتہ مماثلت کا پہلو جزوی اور اخلاقی ہے ' اصالت بہرحال اس امتیاز کو حاصل ہے جس کی رو سے خودی ' شے کا ذاتی اور آخری فصل ہے ------ اب یہاں وہ مشکلات سامنے آتی ہیں جن کا خطرہ ہم ذرا پہلے ظاہر کر چکے ہیں مثلاً " انا الموجود ' کے مظاہر وجودی ہوں گے یا انائی ؟ اگر انائی ہوں گے تو ذات سے غیر ذات کا صدور چہ معنی دارد ؟ وغیرہ ---- اس کے جواب میں یہ کہنا بھی کافی نہیں کہ غیریت ذات مقید کی جہت سے ہے ' ذات مطلق کی جہت سے نہیں ۔ مسئلہ کسی خاص جہت کا نہیں بلکہ یہ ہے کہ مذکورہ غیریت حقیقت نفس الامری ہے یا نہیں ؟

اس بحث میں وحدت الوجودی موقف یہ ہے کہ غیریت کو حقیقت نفس الامری ماننے کے بعد خدا کی وحدت ذاتی اور لا محدودیت کے کوئی معنی نہیں رہتے ۔ علامہ نے اس اعتراض کو سادگی سے نقل کر کے رد تو کر دیا ہے مگر ان لوگوں کے لیے اس نقل اور رد کو قبول کرنا مشکل ہو گا جو وجودیوں کی پوری فکر سے واقف ہیں ۔ متناہی اور لا متناہی کا تقابل وحدت الوجود کا مسئلہ نہیں ہے ۔ یہ ایک ہی وجود کی دو جہتیں ہیں ۔ جن میں اختلاف اعتباری ہے ' حقیقی نہیں ۔ خود ابن عربی نے کئی مقامات پر متناہیت کو وجود خارجی کی شرط بتایا ہے ۔ ان کے نزدیک متناہی ہوئے بغیر کوئی شے وجود میں آ ہی نہیں سکتی ۔ اصحاب وحدت الوجود بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ بندے کی انفرادیت آخرت میں زائل نہیں ہو گی ۔ اس سے ان کے بنیادی موقف کو کوئی دھچکا نہیں لگتا ۔ البتہ وہ یہ پوچھ سکتے ہیں کہ انسانی خودی کی بقائے دوام کو آیا وہ نامختتم دوران فرض کیا جا سکتا ہے جو خدا کے دوام ذاتی کے متوازی چلتا رہے گا ؟ اس کے جواب میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے ' حدوث و قدم کا تفصیلی فرق بتا کر خود کو ایک محفوظ پوزیشن تک پہنچایا جا

سکتا ہے مگر اس ساری گفتگو سے وہ حتمی استدلال نہیں فراہم کیا جا سکتا جو اس وحدت الوجودی تصور پر ضرب لگا سکے جس کی رو سے وجود ایسے قطبین میں منقسم نہیں ہے جو ایک دوسرے سے مطلق اور مستقل غیریت کے اصول پر استوار ہوں ۔ کل کی کوئی بھی تعریف کر لیں ' اس کے افراد غیر کل نہیں ہو سکتے ۔ اس منطق کا جو توحید وجودی کی بنیاد ہے ' اگر کوئی توڑ ہو سکتا ہے تو وہ یہ ہے کہ 'وجود' کو زائد علی الذات مانا جائے ۔ خالق و مخلوق کی عینیت کے انکار کا اس کے علاوہ کوئی طریقہ نہیں ۔ تاہم اس بحث کو اقبال کے حوالے سے آگے بڑھانے کا کوئی ٹھوس جواز موجود نہیں ہے لہٰذا وجود کی زیادت کے مسئلے کو مجدد صاحب سے متعلق حصے میں چھیڑا جائے گا ۔ ان کا موقف اسی بنیاد پر قائم ہے ۔ البتہ کچھ مسائل کا ہم اقبال ہی کے حوالے سے تجزیہ کریں گے مثلاً : خودی سے خودی کا صدور ' حیات بعدالممات یا انسانی خودی کی بقائے دوام کا عام نہ ہونا ' عالم بقا میں بھی خودی کی فعالیت کا برقرار رہنا بلکہ شدت اختیار کرتے جانا ------- ۔ وغیرہ وغیرہ

رہی یہ بات کہ خدا کا قرب بندے کی انفرادیت کو فنا نہیں کرتا بلکہ اور مستحکم کرتا ہے ' تو بعض تحفظات کے ساتھ وحدت الوجودی موقف میں بھی اس کی گنجائش پائی جاتی ہے ۔ اختلاف صرف اس امر میں ہے کہ آغاز مبنی بر عینیت ہو تو انجام غیریت پر کیسے ہو گا ؟ اس معاملے میں اقبال کا بنیادی استدلال وجودیوں ہی سے ماخوذ ہے جس کی وجہ سے وہ اپنے ذہن میں پہلے سے موجود نتائج کو ایک طاقتور فکری کمک فراہم کرنے سے بڑی حد تک قاصر نظر آتے ہیں ۔ یہاں انھیں مجدد صاحب سے مدد مل سکتی تھی مگر شاید ان کا ذہن اس طرف نہیں گیا ۔

(جاری ہے)

= ☆ = ☆ = ☆ = ☆ = ☆ =

پنجاب کی سیاست میں علامہ اقبال کا کردار اور یونینیسٹ پارٹی

(۱۹۲۷ء - ۱۹۳۸ء)

ڈاکٹر محمد خورشید

سر سید احمد خان (۱۸۱۷ء ۔ ۱۸۹۸ء) کی قومی خدمات بالخصوص تحریک علی گڑھ کے نتیجے میں جو لوگ سامنے آئے ان میں نواب محسن الملک' نواب وقار الملک' مولانا الطاف حسین حالی' مولانا شبلی نعمانی' مولانا حسرت موہانی ' مولانا محمد علی جوہر اور مولانا ظفر علی خان جیسے لوگ شامل تھے ۔ ان رہنماوں نے مسلمانوں میں قومی شعور پیدا کرنے کے لیے گراں قدر خدمات انجام دیں ۔ ان ہی رہنماوں کی کاوشوں کی وجہ سے مسلمانان ہند میں عالم اسلام سے وابستگی اور عالمی اسلامی اتحاد کا شعور پیدا ہوا ۔ ان مسلمان قائدین کی جماعت میں علامہ محمد اقبال (۱۸۷۷ء ۔ ۱۹۳۸ء) کو اپنی نظری و فکری کوششوں اور سیاسی بصیرت کی وجہ سے اہم مقام حاصل ہے ۔ کیونکہ آپ مسلمانوں میں جداگانہ مملکت کے تصور کو اجاگر کرنے میں پیش پیش نظر آتے ہیں ۔ علامہ اقبال کے متعلق عامتہ الناس میں ہی نہیں بلکہ اس خطے کے پڑھے لکھے طبقے میں بھی تاثر عام ہے کہ آپ ایک ایسے شاعر بے بدل تھے جن کی شاعری میں ملی تڑپ تھی' وہ اسلام کی حیات نو کے داعی تھے اور نوجوان ان کی امیدوں کا مرکز تھے ۔ ان کی سیاسی سرگرمیوں کے بارے میں اگر آگہی ہے تو بس اتنی کہ انہوں نے ۱۹۳۰ء میں خطبہ الہ آباد میں ظہور پاکستان کی بشارت دی تھی ۔ اس طرح وہ مفکر پاکستان کہلائے ۔ عمومی طور پر یہ تاثر ہے کہ وطنی سیاست میں علامہ اقبال نے بہت کم حصہ لیا ۔ یہ کہ " وہ عمل کے آدمی ہی نہیں تھے' دنیائے فکر و تخیل کے شہریار تھے " یہ تصور نہ صرف تاریخ سے عدم واقفیت کا مظہر ہے بلکہ ایک ایسے محسن ملت کے ساتھ صریح زیادتی ہے جس نے اپنی آخری عمر تک (۱۹۲۶ء ۔ ۱۹۳۸ء) ' اپنی تمام تر صلاحیتوں کے ساتھ ایک عالم باعمل ' ایک انتھک اور نہایت روشن دماغ سیاستدان کی حیثیت سے فعال کردار ادا کیا ۔ برصغیر پاک و ہند کی مرکزی سیاست ہو یا پنجاب کی صوبائی صورت حال ' علامہ اقبال رہبری و رہنمائی کا فریضہ تمام تر دانش و آگہی کے ساتھ ادا کرتے نظر آتے ہیں ۔ یہ وہ وقت تھا' جب مسلمان ایک طرف برطانوی سامراج کا ہدف بنے ہوئے تھے اور دوسری جانب ہندو اکثریت انہیں پامال کرنے پر تلی ہوئی تھی ۔ اگرچہ بظاہر ان دونوں طاقتوں میں چپقلش تھی لیکن در حقیقت یہ دونوں اس بات پر متفق تھے کہ مسلمانوں کی انفرادیت کو ختم کر دیا جائے ۔

"وہ ایک ایسا مشت غبار بن جائیں جسے ہوا کا ہر جھونکا ادھر سے ادھر اور ادھر سے ادھر منتشر کر دے"۔[۲]

علامہ اقبال خلوت گزینی اور خلوت پسندی کے باوجود میدان سیاست میں کود پڑے ۔ ہر معاملے میں ان کی اصابت رائے ' دور اندیشی اور معاملہ فہمی دیکھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بلاشبہ علامہ اقبال وہ فرد تھے جو اپنی سیاسی معاملہ فہمی اور اپنی الہامی شاعری کی وجہ سے فطرت کے چھپے ہوئے تقاضوں اور آنے والے وقت کی چاپ کو بخوبی سن رہے تھے ۔

"حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال کی شخصیت اور ان کے فلسفہ و پیام کو سمجھنے کے لیے اور بالخصوص ان کے سیاسی ' معاشی اور عمرانی افکار کو بجاطور پر ذہن نشین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ علامہ کی سیاسی زندگی کا عمیق مطالعہ کیا جائے اور یہ جاننے کی کوشش کی جائے کہ طبعاً" عزلت پسند اور فطرتاً" گوشہ نشین اقبال نے سیاست کے پرخار میدان میں قدم رکھنے اور عملی سیاست میں حصہ لینے کا فیصلہ کیونکر کیا ؟ جہاں علامہ اقبال گول میز کانفرنس میں اپنی ذہانت سے مسلمانوں کی بھر پور رہنمائی کرتے نظر آتے ہیں وہاں دوسری جانب آپ مولانا ابوالکلام آزاد (۱۸۸۸ء ۔ ۱۹۵۸ء) اور مولانا حسین احمد مدنی کے نظریہ وطنیت کے خلاف بھی ایک چٹان بن جاتے ہیں ۔ بلاشبہ پنجاب مسلم لیگ کا وجود و استحکام علامہ اقبال ہی کی ذہانت' انتھک محنت' مساعی جمیلہ اور مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ کی تڑپ کا نتیجہ تھا ۔ یونینسٹ پارٹی (ق ۔ ۲۴ دسمبر ۱۹۲۳ء) کے در پردہ عزائم یعنی اس جماعت کے سیاسی قد و قامت کی درازی کا بھرم کھولنے اور سکندر حیات خان (۱۸۹۲ء ۔ ۱۹۴۲ء) کے طرہ پر پیچ کی دھجیاں اڑانے کا سہرا علامہ کے سر ہے ۔ پنڈت جواہر لعل نہرو (۱۸۸۹ء ۔ ۱۹۶۴ء) کے نظریہ سوشلزم کے خلاف علامہ اقبال ہی متحرک نظر آتے ہیں ۔ علامہ اقبال کے اسی کردار کو دیکھتے ہوئے قائد اعظم محمد علی جناح (۱۸۷۶ء ۔ ۱۹۴۸ء) نے کہا تھا کہ " باوجودیکہ وہ ایک عظیم شاعر اور فلسفی تھے ان کی حیثیت ایک عملی سیاست دان سے کچھ کم نہ تھی ۔ اسلام کے نصب العین پر پختہ ایمان رکھنے والے ان چند افراد میں سے تھے جنہوں نے ہندوستان کی حدود میں شمال مغربی اور شمال مشرقی منطقوں کو لے کر جو دراصل تاریخی اعتبار سے مسلمانوں ہی کے وطن تھے ایک اسلامی ریاست کا خاکہ بنانے کے امکانات پر غور کیا" ۔[۳]

زیر نظر مقالے میں موضوع کی طوالت کو مدنظر رکھتے ہوئے علامہ اقبال کی ان سیاسی کاوشوں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو انہوں نے مسلمانان پنجاب کے حقوق کے تحفظ کے لیے کیں ۔ پنجاب میں علامہ اقبال کے سیاسی کردار کا جائزہ لینے کے لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ برصغیر پاک و ہند کے سیاسی پس منظر کو سامنے رکھا جائے ۔ ۱۹۱۹ء سے ۱۹۲۵ء کے درمیانی عرصہ میں ملک کے اندر زبردست داخلی و سیاسی کشمکش رونما ہوئی ۔ فروری ۱۹۲۴ء میں تحریک، سول نافرمانی ختم کر دی گئی اور ملک کی سیاسی فضا بدلنا شروع ہوئی ۔ اس بدلتی ہوئی فضا کے نتیجے میں دو رجحانات واضح طور پر ابھر کر سامنے آئے ۔ ایک رجحان تو داخلہء کونسل کا تھا اور دوسرا رجحان ہندو مسلم اختلافات کا تھا"[۴] ان رجحانات کے نتیجے میں برطانوی حکومت کے خلاف اہل ہند متحدہ محاذ ٹوٹ گیا ۔ اعتدال پسند طبقے نے عدم تعاون کے برعکس صوبائی کونسلوں سے تعاون کو ترجیح

دینا شروع کی ۔ اس سے انگریز کے ہاتھ مضبوط ہوئے اور آزادی کی منزل جو کچھ عرصہ سے قریب نظر آ رہی تھی اب اوجھل ہو کر رہ گئی تھی ۔ ہندوؤں نے سوراج پارٹی (ق ۱۹۲۲ء) کے نام سے ایک جماعت تشکیل دی جس کا پروگرام یہ تھا کہ:

"۱۹۲۳ء میں مرکزی اسمبلی اور صوبائی کونسلوں کے لیے جو انتخابات ہونے والے تھے ان میں حصہ لیا جائے "[۵]

ستمبر ۱۹۲۳ء میں کانگریس نے اپنے خصوصی اجلاس منعقدہ دہلی میں خود بحیثیت جماعت انتخابات میں حصہ لینے سے گریز کیا' البتہ اپنے اراکین کو آزادانہ طور پر انتخابات میں حصہ لینے کی اجازت دے دی ۔[۶] تحریک خلافت اور سول نافرمانی کے زمانے میں قائم ہونے والی جماعت یعنی مجلس خلافت کا زور ٹوٹ چکا تھا اور خلافتی کارکنوں میں بھی کونسل کی رکنیت قبول کرنے کا رجحان پیدا ہو چکا تھا ۔ جس کی تائید جمعیت العلماء ہند نے بھی کی تھی [۷] ۔ چنانچہ ۱۹۲۳ء میں پنجاب میں جو انتخابات ہوئے ان میں دونوں بڑی قومیتوں نے حصہ لیا ۔ اس زمانے کی دوسری اہم بات یہ تھی کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان مذہبی اختلافات نے شدت اختیار کی ۔ نتیجہ سیاسی کشیدگی کی صورت میں رونما ہوا جس کے باعث حکومت کے خلاف متحدہ محاذ ختم ہو گیا ۔ کانگریس کے غیر متعصب اور سنجیدہ قائدین بھی جداگانہ طریق انتخاب کو فساد کی جڑ قرار دینے لگے ۔ مسلمانوں کے قائد محمد علی جناح نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اتحاد کے داعی کی حیثیت سے ۲۰ مارچ ۱۹۲۷ء کو تیس ممتاز مسلمان قائدین کا اجلاس دہلی کے ویسٹرن ہوٹل میں منعقد کیا اور مخلوط طریقہ انتخاب کو قبول کرنے کا فیصلہ کیا' بشرطیکہ ہندوؤں کی جانب سے مسلمانوں کو ضروری تحفظات فراہم کئے جائیں ۔ ان تجاویز کو کانگریس کی مجلس عاملہ نے مئی ۱۹۲۷ء کے وسط میں اپنے اجلاس میں جو سری نواس آئنگر کی صدارت میں منعقد ہوا' منظور کر لیا ۔ اس کے بعد مئی ۱۹۲۷ء میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے اجلاس منعقدہ بمبئی میں ان تجاویز کی منظوری دے دی گئی[۸] اس کے بعد دسمبر ۱۹۲۷ء میں کانگریس کے سالانہ اجلاس میں جو ڈاکٹر مختار احمد انصاری (۱۸۸۰ء - ۱۹۳۶ء) کی زیر صدارت منعقد ہوا' تجاویز دہلی منظور کر لی گئیں [۹] جبکہ دوسری جانب اس مسئلہ پر آل انڈیا مسلم لیگ دو دھڑوں میں منقسم ہو گئی ۔

اس کشمکش کے دور میں علامہ اقبال نے پنجاب کے عوام کی رہنمائی کرنے کے لیے دسمبر ۱۹۲۶ء میں منعقد ہونے والے صوبائی انتخابات میں شرکت کا فیصلہ کر لیا تھا ۔ جیسا کہ آپ نے ۲۰ جولائی ۱۹۲۶ء کو اپنے امیدوار ہونے کا اعلان کرتے ہوئے کہا:

" میں اب تک اس قسم کے مشاغل سے بالکل علیحدہ رہا' محض اس لیے کہ دوسرے لوگ یہ کام انجام دے رہے تھے اور میں نے اپنے لیے دوسرا دائرہ کار منتخب کر لیا تھا ۔ لیکن اب قوم کی مصیبتیں مجبور کر رہی ہیں کہ اپنا حلقہ عمل قدرے وسیع کر دوں ۔ شاید میرا ناچیز وجود اس طرح اس ملت کے لیے زیادہ مفید ہو سکے' جس کی خدمت میں میری زندگی کے تمام لیل و نہار گذرے ہیں "[۱۰]

غرضیکہ قومی خدمت کے جذبے سے سرشار' نومبر ۱۹۲۶ء میں علامہ اقبال نے پنجاب کونسل "کی رکنیت کے لیے لاہور کے ایک حلقے سے انتخاب لڑا اور ملک محمد دین کے مقابلے میں تقریباً" تین ہزار ووٹوں کی اکثریت سے کامیابی حاصل کی "۔ آپ کو ۵۶۷۵ ووٹ ملے اور مدمقابل کو ۲۶۹۸ ووٹ حاصل ہوئے "۔ چنانچہ علامہ اقبال "۱۹۲۷ء کے اوائل سے تین سال تک سر فضل حسین (۱۸۷۷ء - ۱۹۳۶ء) کی یونینسٹ پارٹی کے رکن کی حیثیت سے کونسل کے اجلاس میں شرکت کرتے رہے ۔ مگر وہ کونسل کی کارروائی میں سرگرمی سے حصہ نہیں لیتے تھے ۔ انہوں نے رکنیت کے تین سال کے عرصے میں آٹھ مختصر سی تقریریں کیں جن میں سے چار پانچ صوبوں میں روز افزوں فرقہ وارانہ کشیدگی کے بارے میں تھیں ۔ ان تقریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ۱۹۲۱ء کے بعد برصغیر میں ہونے والے ہندو مسلم فسادات نے سیاسی لحاظ سے انہیں بالکل مایوس کر دیا تھا " "۔

علامہ اقبال کی سیاسی زندگی کا تفصیلی جائزہ لینے سے پہلے یونینسٹ پارٹی کا تعارف ضروری ہے ۔ یہ جماعت ۲۴ دسمبر ۱۹۲۳ء کو فضل حسین کی سربراہی میں معرض وجود میں آئی ۔ فضل حسین کو مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات کے تحت معرض وجود میں آنے والی لیجسلیٹو کونسل میں ابتداء ہی سے واضح برتری حاصل تھی اور وہ وزیر تعلیم و لوکل سیلف گورنمنٹ کے منصب پر فائز تھے ۔ جہاں تک فضل حسین کے خاندانی پس منظر کا تعلق ہے وہ مشرقی پنجاب میں واقع ضلع گورداسپور کے چھوٹے سے قصبے میں پیدا ہوئے تھے وہ کسی بڑے زمیندار گھرانے سے تعلق نہیں رکھتے تھے ۔ آپ کے والد میاں حسین بخش نے اپنی عملی زندگی کا آغاز نائب منصرم کی حیثیت سے کیا تھا اور ڈسٹرکٹ جج کی حیثیت میں ریٹائر ہوئے تھے ۔ فضل حسین نے اپنے پیشہ وارانہ دور کا آغاز سیالکوٹ میں ایک وکیل کی حیثیت سے کیا اور آہستہ آہستہ ترقی کرتے ہوئے ۱۹۱۶ء میں پنجاب سے صوبائی لیجسلیٹو کونسل کے رکن منتخب ہوئے ۔ ۱۹۲۱ء میں فضل حسین کونسل میں قائد ایوان چنے گئے ۔ بالاخر پنجاب کونسل کے زمیندار اراکین نے ان کی قیادت میں یونینسٹ پارٹی کی بنیاد ڈالی ۔ جبکہ پنجاب لیجسلیٹو کونسل سے باہر اس جماعت کا کوئی خاص وجود نہیں تھا ۔ یہ جماعت زمیندار طبقہ کے اراکین پر مشتمل تھی جو پنجاب کونسل میں دیہی علاقوں کی نمائندگی کرتے تھے ۔ لیکن اس جماعت کا قائد ایک وکیل اور شہری باشندہ تھا جو خود کوئی بڑا زمیندار یا جاگیردار نہ تھا اور نہ شہری اور دیہاتی کی تفریق کا قائل تھا ۔ لیکن اس تفریق کو کمال مہارت سے اپنے اقتدار کے استحکام کے لیے استعمال کرتا رہا ۔ جہاں تک اس جماعت کے منشور کا تعلق ہے یہ بلا تفریق رنگ ' نسل اور مذہب' پسماندہ' غیر ترقی یافتہ محکوم طبقات کی نمائندہ جماعت کی حیثیت سے معرض وجود میں آئی تھی ۔ کیونکہ اس جماعت کی اکثریت مسلم اراکین پنجاب کونسل 'پر مشتمل تھی لہذا پنجاب کے مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ جو کل آبادی کا تقریباً ۵۴ فیصد تھے' اس پارٹی کی بظاہر ایک اہم ذمہ داری تھی ۔ اگرچہ فضل حسین نے وزیر تعلیم ولوکل سیلف گورنمنٹ کی حیثیت سے پنجاب میں مختلف محکمہ جات میں مسلمانوں کو ان کا جائز حق دلانے کی کوشش کی لیکن

۱۹۳۶ء میں انہوں نے خود اس امر کا اعتراف کیا کہ ان کی جماعت پنجاب میں مسلمانوں کو ان کے جائز حقوق دلوانے میں ناکام رہی ہے اور یہ کہ یہ جماعت ابھی تک بڑے بڑے جاگیرداروں تک محدود ہے اور اسے عوامی جماعت میں بدلنے کی ضرورت ہے ۹۔ لہٰذا علامہ اقبال نے یونینسٹ پارٹی کے منشور کو عوامی امنگوں کا آئینہ دار محسوس کرتے ہوئے پنجاب کونسل میں اس جماعت کی تائید و حمایت کا فیصلہ کیا۔ جیسا کہ بظاہر اس پارٹی کا اہم مقصد صوبائی سطح پر سیاسی و آئینی امور اور دیگر سرگرمیوں کو ترقی دینا تھا۔ اس جماعت نے اپنے منشور میں یہ اہم شق شامل کر رکھی تھی کہ ایسے علاقے جہاں مسلمانوں میں تعلیمی سہولتوں کا فقدان ہے وہاں خصوصی طور پر اس میدان میں کام کیا جائے۔ اسی کشش کی وجہ سے علامہ اقبال نے کونسل کا رکن منتخب ہونے کے بعد ابتداء میں یونینسٹ پارٹی سے اشتراک عمل کا فیصلہ کیا۔

علامہ اقبال یونینسٹ پارٹی سے وابستہ نہ تھے مگر انہوں نے پنجاب اسمبلی کا انتخاب اپنی ذاتی حیثیت میں ایک شہری نشست پر لڑنے کا فیصلہ کیا جس میں یونینسٹ پارٹی کے اجازت نامے یا تائید و حمایت کو کوئی دخل نہ تھا۔ آپ اپنی ذاتی مقبولیت کی بنیاد پر پنجاب کونسل کے رکن منتخب ہوئے۔ انتخابی مہم کے دوران میں آپ کے کارکنوں کی اکثریت ایسے افراد پر مشتمل تھی جو آپ کی علمی عظمت سے بخوبی آشنا تھے۔ انتخابی مہم پر علامہ اقبال نے کوئی خاص رقم خرچ کیے بغیر اپنے حریف پر واضح برتری حاصل کی۔ یہ الگ بات ہے کہ اس کے بعد آپ نے یونینسٹ پارٹی کے منشور کی ظاہری چمک دمک سے متاثر ہو کر پنجاب کونسل میں اس خطے کے محکوم عوام کے حقوق کی بازیابی کے لیے اس جماعت کا ساتھ دینے کا فیصلہ کیا۔

علامہ اقبال نے ۱۱جنوری ۱۹۲۷ء سے ۳۰ مئی ۱۹۳۰ء تک پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے رکن کی حیثیت سے گراں قدر خدمات انجام دیں اور کونسل کی مختلف کمیٹیوں مثلاً" فنانس ' تعلیم' لوکل سیلف گورنمنٹ' اور پنجاب سول میڈیکل سروس بورڈ میں نامزد رکن کی حیثیت سے کام کیا۔ پنجاب کونسل کے رکن کی حیثیت سے علامہ اقبال نے مسئلہ لگان کے بارے میں پنجاب کے تباہ حال کسانوں اور بھاری ٹیکسوں کے خلاف شہری آبادی کی وکالت کرتے ہوئے ۵ مارچ ۱۹۲۷ء کو پنجاب کونسل میں بجٹ پر بحث کے دوران انکم ٹیکس اور لگان کے سلسلہ میں حکومت کی امتیازی پالیسی کے برعکس ایک فارمولہ پیش کیا ۱۰ اس کے علاوہ بجٹ' تعلیمی پالیسی اور اقتصادی ترقی کے حوالے سے آپ نے مختلف اوقات میں قراردادوں کے ذریعے اہل پنجاب کی تعمیر و ترقی کے لیے کئی تجاویز پیش کیں۔ پنجاب کونسل کی کارروائیوں میں عملی طور پر حصہ لیتے ہوئے علامہ نے :

> " ہندوؤں اور مسلمانوں کی آویزشوں' ان کے نزاعی مسائل اور ان کی عدم اطمینانیوں کا بڑی باریک بینی سے جائزہ لیا۔ انہوں نے محسوس کر لیا تھا کہ سابقہ واقعات' حالات اور ہندومسلم فسادات کے باعث اب ہندو اور مسلمان دونوں ایک دوسرے کے خلاف ہر طرح کی مخالفت' دشمنی اور عداوت پر تلے ہوئے ہیں۔ ملک ایک طرح کی خانہ جنگی کا شکار ہو چکا ہے۔ مسلمانوں کی کشتی بالخصوص ساحل مراد سے بہت دور ڈگمگا رہی ہے " ۱۱

پنجاب کونسل کے رکن کی حیثیت سے عملی طور پر ان حالات اور واقعات کا جائزہ لینے کے بعد آپ نے ایک واضح نظریہ پیش کیا کہ :

"مسلمانوں کی قوم کی اساس دین ہوتا ہے اس حوالے سے انہیں مغرب کے پیمانوں پر جانچنا اور پرکھنا درست نہیں ہے۔ ان کے نزدیک سیاسیات کا نصب العین اسلامی مقاصد کا تحفظ اور مسلمانوں کی بہبود تھا۔ ان کی پختہ رائے تھی کہ جو اسلامی جماعت مسلمانوں کی بہبود کی ضامن نہ ہو عوام کے لیے باعث کشش نہیں ہو سکتی "۱۹۔

یہ درست ہے کہ علامہ اقبال نے پنجاب لیجسلیٹو کونسل کا رکن منتخب ہونے کے بعد شروع میں یونینسٹ پارٹی کی پالیسیوں کی تائید کی لیکن جب ان پر اس جماعت کی اصلیت کھل گئی تو آپ نے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر وہ کونسی حقیقت تھی جس کے ظاہر ہونے پر علامہ اقبال نے اس جماعت سے عدم تعاون کا فیصلہ کیا۔ دراصل دیہاتی اور شہری کا امتیاز' پارٹی کے قواعد رکنیت میں شامل نہیں تھا۔ کئی شہری اور غیر زراعت پیشہ افراد اس پارٹی کے ممتاز رکن تھے "۔ منشور کے اعتبار سے یونینسٹ پارٹی ایک غیر فرقہ وارانہ جماعت تھی یعنی اس میں ہندو مسلمان غرض کہ کسی بھی مذہب کے لوگ شامل ہو سکتے تھے۔ لیکن عملی طور پر یہ پارٹی شہری اور دیہاتی تفریق کی نہ صرف قائل تھی بلکہ "اس نے اس کی تخم ریزی کی تھی بلکہ اس کو پروان چڑھایا تھا "۲۰۔ لہٰذا جب اس جماعت کو قریب سے دیکھنے پر علامہ اقبال کو یہ اندازہ ہوا کہ یہ ایک طرف تو ہندوؤں اور مسلمانوں کو باہم جوڑ رہی ہے مگر ساتھ ہی یہ جماعت مسلمانوں کے ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے محض سکونت اور پیشے کی بنا پر توڑ رہی ہے تو ذات پات' گروہ' فرقہ' رنگ و نسل کے امتیاز اور پیشہ وارانہ و علاقائی حد بندیوں و تفریق کو مٹانے والی شخصیت کس طرح ایسی جماعت کی حامی و موید رہ سکتی تھی۔ اس کے علاوہ اس جماعت کے منشور میں اس بات پر بہت زور دیا گیا تھا کہ یہ جماعت پنجاب کے محکوم طبقات کے حقوق کے تحفظ کے لیے معرض وجود میں لائی گئی تھی تاکہ فرقہ وارانہ تفریق کی بجائے پنجاب کی معاشی ترقی پر تمام تر توانائی صرف کی جائے بظاہر یہ بہت پرکشش بات تھی۔ لیکن اس پارٹی کے تمام سرکردہ اراکین کا تعلق پنجاب کے قدیم جاگیردار اور پیر گھرانوں سے تھا۔ فضل حسین نے اس طبقے کو اپنے ساتھ اس لیے شامل کیا تھا کہ وہ اس طبقے کی امداد و اعانت سے پنجابی مسلمانوں کی خوشحالی و ترقی کی شاندار عمارت تعمیر کر سکے گا۔ بظاہر اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ :

"فضل حسین نے جنوری ۱۹۲۱ء سے دسمبر ۱۹۲۳ء تک سیاسی اقتدار کا مزا چکھ لیا تھا اور اب وہ اسے برقرار رکھنے انگریزوں اور ان کے جاگیردار پٹھوؤں پر کلی طور پر انحصار کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا تھا۔ فضل حسین کو یہ بھی خوش فہمی تھی کہ اسے صوبہ کے مسلمانوں کے روشن خیال درمیانہ طبقہ کی تائید و حمایت بہر صورت حاصل رہے گی اور کانگریس کی روز افزوں سیاسی قوت کے پیش نظر انگریزوں اور جاگیرداروں کا اس کے بغیر گذارہ ممکن نہیں ہو گا "۲۱۔

پنجاب کی سیاست میں علامہ اقبال کا کردار اور یونینسٹ پارٹی (۱۹۲۷ء-۱۹۳۸ء

حقیقت یہ ہے کہ ۱۹۲۳ء سے ۱۹۲۶ء تک علامہ اقبال نے اس پارٹی کو باہر سے دیکھا تھا ۔ لیکن جب پنجاب کونسل کا رکن منتخب ہونے کے بعد اس پارٹی کے قائدین کے ساتھ اشتراک عمل کا موقع ملا یعنی جب کونسل کے اندر بیٹھ کر نزدیک سے مشاہدہ کیا تو بہت جلد حقیقت حال آشکار ہو گئی ۔ یہ دور تھا جب فضل حسین کے ریونیو ممبر مقرر ہو جانے کے بعد آئینی طور پر جماعت سے ان کا براہ راست تعلق نہیں رہا تھا ۔ اس دور میں یونینسٹ پارٹی میں اضمحلال و انتشار کے آثار پیدا ہونا شروع ہو گئے تھے ۔ وزارتوں اور عہدوں کی ہوس کے سبب باہمی رشک و رقابت اور سازشوں نے جنم لینا شروع کر دیا تھا ۔ خود غرضی کے اس دور میں کردار کی کمزوری کی وجہ سے اکثریت میں ہونے کے باوجود کونسل کے اندر مسلمانوں کی درگت بن رہی تھی

" اقبال اسی اسمبلی میں بیٹھے یہ نظارہ دیکھتے رہے اور غیروں کی گالیاں اور اپنوں کی تالیاں سنتے رہے !! یوں اقبال نے یونینسٹ پارٹی کو بہت قریب سے بے نقاب دیکھ لیا تھا ۔ ایسی صورت میں وہ اس کی زلف گرہ گیر کے اسیر کیسے ہو سکتے تھے !!" ۲۲

گویا یونینسٹ پارٹی اور علامہ اقبال میں نظری اور فکری اعتبار سے اختلاف شروع ہی سے موجود تھا لہٰذا کونسل میں ان کا اتحاد اس جماعت کے ساتھ زیادہ عرصہ تک قائم نہ رہا ۔ یہاں یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ اگر یونینسٹ پارٹی نے آپ کی رکنیت کونسل کے دوران میں کسانوں یا غریب طبقے کے لوگوں کی فلاح و بہبود کے لیے کوئی قدم اٹھایا تو علامہ نے اس جماعت کی تائید و حمایت کی کیونکہ آپ کسی جماعت سے وفاداری کی بجائے' مسلمانوں اور غریب طبقے کے لوگوں کی تعمیر و ترقی میں دلچسپی رکھتے تھے ۔ ایک موقع پر خود علامہ اقبال نے اپنے بارے میں کہا تھا " میں (visionery Idealist) تخیلی انسان ہوں "۲۳ مسلم لیگ کے جلسے کی صدارت کے دوران آپ نے کہا تھا " میں کسی جماعت کی قیادت نہیں کرتا اور نہ ہی کسی رہنما کی پیروی کرتا ہوں " ۲۴ سب سے بڑی بات یہ کہ علامہ اقبال جس سیاسی تھیوری کے قائل تھے وہ فضل حسین کے سیاسی نظریات سے بالکل مختلف تھی ۔ رہی بات جاگیرداروں کی تو وہ فضل حسین کے گرد محض اس لیے جمع ہوئے تھے تاکہ حکومتی حلقوں کی زیادہ سے زیادہ قربت حاصل کرتے ہوئے مطلوبہ مفادات حاصل کر سکیں' اعلیٰ سے اعلیٰ مناصب پر فائز ہو سکیں اور سرکار کے کارندے بن کر دیہی علاقوں میں محکوم انسانوں پر اپنے اقتدار کی گرفت مزید مضبوط کر سکیں ۔

جہاں تک علامہ اقبال کے کردار کا تعلق ہے اس کے بارے میں دشمن بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ علامہ نے کسی دنیوی مفاد کے پیش نظر یونینسٹ پارٹی میں شمولیت اختیار کی یا یہ کہ انہوں نے مناصب و فوائد کے حصول کی خاطر اس جماعت سے وابستگی اختیار کی ۔ عظیم حسین تحریر کرتے ہیں کہ فضل حسین پر یہ الزام لگایا جاتا ہے کہ انہوں نے قابل اور باصلاحیت افراد کو صوبے کی اجتماعی زندگی میں ابھرنے نہیں دیا اور انہیں کوئی نہ کوئی لالچ دے کر اپنے زیر اطاعت رکھا ۔ لیکن علامہ اقبال کے بارے میں وہ خود ہی تحریر کرتے ہیں کہ فضل حسین نے علامہ کو دنیوی فوائد

پہنچانے کی بہت کوشش کی لیکن انہوں نے اس کی ذرہ بھر خواہش نہ کی ۔ جیسا کہ عظیم حسین کا بیان ہے :

"فضل حسین نے سر میلکم ہیلی (گورنر پنجاب) کو ترغیب دی کہ اقبال کو بار سے اٹھا کر بینچ تک پہنچایا جائے ۔ (یعنی پنجاب کورٹ کا جج بنا دیا جائے) لیکن ابھی یہ مسئلہ زیر غور تھا کہ اقبال نے حکومت پر بے لگام ----- تنقید کر کے سرکاری حکام کی ہمدردیاں کھو دیں "[۲۵]۔

خود عظیم حسین کے درج بالا بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ دنیوی لالچ سے قطعی طور پر مبرا تھے ۔ جیسا کہ ۱۹۲۶ء کے انتخابات کے دوران میں انہوں نے یہ اعلان کیا تھا :

ممبر کا سب سے بڑا وصف یہ ہونا چاہیے کہ ذاتی اور قومی منفعت کی ٹکر کے وقت اپنے شخصی مفاد کو مقاصد قوم پر قربان کر دے ۔ میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ میں کبھی اپنے مفاد کو قوم کے مصالح کے مقابلہ میں ترجیح نہیں دونگا ----- میں اغراض ملی کے مقابلے میں ذاتی خواہشوں پر مرمٹنے کو موت سے بدتر خیال کرتا ہوں۔[۲۶]

انہیں جذبات کے پیش نظر علامہ نے پنجاب لیجسلیٹو کونسل کا رکن منتخب ہونے کے بعد ایوان میں مسلم اراکین سے ہمیشہ یہ استدعا کی کہ وہ دیہاتی و شہری کے امتیاز سے یکسر کنارہ کش ہو کر متحدہ طور پر اسلام اور وطن عزیز کی خدمت کریں ۔ عظیم حسین تحریر کرتے ہیں :

"۱۹۲۷ء میں ایک تجویز یہ تھی کہ مستقبل کی اصلاحات کے سلسلہ میں مسلمانوں کے مطالبات وزیر ہند کے سامنے پیش کرنے کے لیے ایک مسلم وفد انگلستان روانہ کیا جائے ۔ فضل حسین نے ڈاکٹر اقبال سے اس وفد کی قیادت کے لیے کہا اور اس مقصد کے لیے تین ہزار روپیہ اکٹھا کیا ۔ یہ تجویز ڈاکٹر اقبال کے لیے درجہ اول کی سیاسی زندگی کو یقینی بنا دیتی لیکن انہوں نے جانے سے انکار کر دیا کیونکہ مزید چند ہزار روپوں کا خرچہ لاحق ہوتا تھا ۔ ان کی بجائے چودھری ظفر اللہ خان جانے کے لیے راضی ہو گئے ۔ اور انہوں نے اپنے لیے روشن مستقبل متعین کر لیا ۔[۲۷]

لیکن اس کے برعکس علامہ اقبال نے حق گوئی اور بے باکی کے ساتھ اپنے اس مشن کو جاری رکھا جس کے پیش نظر آپ نے کونسل کا الیکشن لڑنے کا فیصلہ کیا تھا ۔ بحیثیت صدر کونسل جب چودھری شہاب الدین کی میعاد تقرری ختم ہونے کے قریب آئی تو فضل حسین کی یہ خواہش تھی کہ علامہ اقبال کو یونینیسٹ پارٹی کی حمایت کے ذریعے صدر منتخب کیا جائے ۔ لیکن علامہ نے اس منصب کو ٹھکراتے ہوئے اس پارٹی کی درپردہ پالیسیوں کے خلاف تنقید جاری رکھی ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یونینسٹوں کی اکثریت نے آپ کو اپنا امیدوار بنانے سے انکار کر دیا اور چودھری شہاب الدین دوبارہ صدر منتخب ہو گئے ۔[۲۸]

درج بالا واقعات اور حقائق کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ کونسل میں علامہ اقبال نے یونینیسٹ پارٹی کی محض اس وقت تک تائید و حمایت کی جب تک یہ محسوس کیا کہ وہ اپنے منشور کے مطابق غریب کسانوں اور مزدور طبقہ کے لوگوں کے حقوق کی نگہداشت کرنا چاہتی تھی ۔ لیکن یہ کہنا کہ وہ باقاعدہ یونینیسٹ پارٹی کے رکن رہے اور اسی پارٹی کے ٹکٹ پر پنجاب

لیجسلیٹو کونسل کے رکن منتخب ہوئے محض ایک افسانہ ہے جسے فضل حسین کی سوانح حیات میں ان کے بیٹے نے زیب داستان کے لیے بیان کیا ہے۔

علامہ اقبال نے اپنی عملی زندگی کے ابتدائی پانچ سالہ دور (۱۹۲۶ء - ۱۹۳۰ء) میں پنجاب کی سیاست میں مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کے لیے بھرپور انداز میں سرگرم عمل حصہ لیا۔ آپ نے شردھانند کے قتل' مقدمہ راجپال اور ۱۹۲۷ء میں فسادات لاہور کے جذباتی اور ہنگامہ خیز دور میں مسلمانوں کی صحیح سمت میں رہنمائی کی اور اس طرح آپ ان ہنگاموں کے دوران موچی دروازہ' حویلی کابلی مل' برکت علی اسلامیہ ہال' بادشاہی مسجد کے عوامی جلسوں اور جلوسوں میں ایک مقبول عام سیاسی لیڈر کا کردار ادا کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے برصغیر کی مرکزی سیاست میں بھی بھرپور حصہ لیا۔ آپ نے تجاویز دہلی کے اس جزو کی مخالفت کی جس کے تحت جداگانہ انتخابات سے دستبرداری کی مشروط پیش کش کی گئی تھی۔ جب سائمن کمیشن سے تعاون کے بارے میں آل انڈیا مسلم لیگ میں اختلاف رائے پیدا ہوا تو اس ضمن میں علامہ اقبال نے پورے ہند کے مسلمانوں کے حقوق کے تحفظ کی خاطر کمیشن کے بائیکاٹ کو ضرر رساں قرار دیتے ہوئے میاں محمد شفیع (۱۸۶۹ء - ۱۹۳۲ء) کی تائید و حمایت کی۔ جب برکن ہیڈ' وزیر برائے امور پاک و ہند نے متفقہ تجاویز کے لیے کل ہند جماعتوں کو چیلنج کیا اور اس کے نتیجے کے طور پر موتی لعل نہرو (۱۸۶۹ء - ۱۹۳۲ء) کی سربراہی میں نہرو رپورٹ ترتیب دی گئی۔ اسے علامہ نے ہندی قومیت کا جال قرار دیتے ہوئے بھرپور مخالفت کی۔[۲۹] انہیں ہندوؤں کی تنگ نظری' تنگ دلی اور بالادستی کی خواہش کا پوری طرح علم تھا۔ لہٰذا انہوں نے ہندو مسلم مفاہمت کی ناکامی کو یقینی قرار دیتے ہوئے آل پارٹیز کنونشن منعقدہ کلکتہ میں بعض مسلم قائدین کی صلح جویانہ مساعی کو لاحاصل قرار دیا تھا اور ان مجالس کو لائق عدم اعتناء سمجھ کر شمولیت سے گریز کیا۔ لیکن اس کے مقابلے میں آپ نے آل پارٹیز مسلم کانفرنس' جس کا اجلاس ۳۱ دسمبر ۱۹۲۸ء کو دہلی میں شروع ہوا تھا' میں گرم جوشی سے شمولیت کی اور اس کانفرنس کی قرارداد مرتب کرنے میں میاں محمد شفیع کی مدد کی۔ اور جلسہ عام میں اس کی پرزور تائید کی۔ جب ہندو مسلم اتحاد کی تمام کوششیں بے سود ثابت ہوگئیں تو شفیع لیگ اور جناح لیگ کے انضمام کے لیے کوشش شروع کر دی۔ اور بالآخر ان جیسے مخلص قائدین کی مساعی جمیلہ کے تحت مسلم لیگ دوبارہ متحد ہو گئی۔ انہوں نے گول میز کانفرنس کی کارروائیوں پر کڑی نظر رکھی۔ جب انہیں معلوم ہوا کہ مسلم مندوبین گول میز کانفرنس میں جداگانہ انتخاب کی قیمت پر ہندو مسلم مفاہمت کا سودا کرنے پر رضامند ہو رہے ہیں تو بہت مضطرب ہوئے اور آغا خان کو جو گول میز کانفرنس میں مسلم وفد کے سربراہ تھے ۱۵ نومبر ۱۹۳۰ء کو ٹیلی گرام ارسال کرتے ہوئے مطالبہ کیا کہ "اگر ہندو' مسلم مطالبات کو نہیں مانتے تو مسلمان کانفرنس چھوڑ کر چلے آئیں۔"[۳۰] علامہ اقبال کے اس تار پر ہندوؤں نے احتجاج کرتے ہوئے الزام لگایا کہ "گول میز کانفرنس کے مسلم مندوبین کو اس وقت تار دیا گیا جب وہ مخلوط انتخاب پر رضامند ہو چکے تھے"۔[۳۱] اس موقع پر فضل حسین اور علامہ اقبال کے سیاسی

نظریات میں کافی ہم آہنگی موجود تھی کیونکہ دونوں قائدین جداگانہ حق انتخاب کے داعی تھے ۔ اور آل انڈیا مسلم کانفرنس کے پلیٹ فارم سے مسلمانوں (بالخصوص مسلمانان پنجاب) کے حقوق کے تحفظ کے لیے سرگرم عمل تھے ۔ جبکہ اسی دوران (۱۹۲۹ء) میں قوم پرست مسلمانوں نے مسلم لیگ سے کٹ کر اپنی ایک علیحدہ جماعت مسلم نیشنلسٹ پارٹی کے نام سے بنالی تھی "اس طرح کل ہند مسلم لیگ کی تطہیر عمل میں آچکی تھی اور اب آل پارٹیز مسلم کانفرنس و آل انڈیا مسلم لیگ کے نقطہ نظر میں کوئی فرق باقی نہیں رہ گیا تھا ۔ دونوں جماعتوں نے چودہ نکات کو اپنا لیا تھا ۔ ان حالات میں علامہ اقبال کا صدارت مسلم لیگ پر انتخاب ایک معنی میں سرسید کے سیاسی مکتب فکر کی کامیابی تھی' جو مسلمانوں کے لیے دستوری تحفظات اور سیاسی توازن دونوں کا خواہاں تھا" ۳۲ ۔ کشیدگی کی اس فضا میں مسلم لیگ کا سالانہ اجلاس ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو الہ آباد میں منعقد ہوا ۔ اس موقع پر علامہ اقبال نے اپنے خطبہ صدارت ۳۳ میں عمرانی نظام کے بعض پہلوؤں پر عالمانہ روشنی ڈالی اور ہندوستان کے مختلف سیاسی مسائل پر بحث کی اور شخصی حیثیت سے تقسیم ہند کی وہ تجویز پیش کی جسے بعدازاں " پاکستان" کا نام دیا گیا اس اعتبار سے علامہ کے اس خطبہ کو ایک تاریخی حیثیت حاصل ہے کہ آپ نے برصغیر کی سیاسی تاریخ میں ایک مملکت کے قیام کی تجویز پیش کی ۔

علامہ اقبال ۱۹۳۱ء سے ۱۹۳۵ء تک مسلم قومی سیاست میں بہت فعال نظر آتے ہیں ۔ اس دور میں انہوں نے کل ہند مسلم کانفرنس منعقدہ ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء کی صدارت کی جو مسلم لیگ کے دور انحطاط میں ایک متحرک جماعت تھی ۔ اس جماعت کا ایک باضابطہ انتظامی بورڈ اور مجلس عاملہ تھی اور اس کی شاخیں مختلف صوبوں میں فعال تھیں ۔ یہ دور برصغیر کی سیاسی تاریخ میں بہت نازک تھا ۔ کیونکہ دستور حکومت ہند ۱۹۳۵ء تکمیل کے مراحل میں تھا ۔ جیسا کہ گول میز کانفرنس کا دوسرا اجلاس اسی دستور کے ابتدائی خطوط کو متعین کرنے کے لیے منعقد کیا گیا تھا ۔ فرقہ وارانہ فیصلہ (کمیونل ایوارڈ) اسی زمانے میں صادر ہوا ۔ اس کے بعد قرطاس ابیض' مشترکہ پارلیمانی کمیٹی کی رپورٹ اور پھر انڈیا بل' یہ تمام مراحل اسی دور میں پیش آئے تھے ۔ اس موقع پر قائد اعظم کی عدم موجودگی میں علامہ اقبال نے جو طبعاً" عزلت پسند تھے' سیاسی میدان میں عملی کارکردگی اور فعالیت کا ثبوت دیا ۔ اس پورے دورانیہ میں علامہ کی تمام سعی اس نقطہ پر مرکوز رہی کہ :

> " مسلمانوں کو متحدہ قومیت میں ضم ہونے سے بچایا جائے' ان کے لیے ایک جداگانہ قومی موقف کا تعین اور ان کے خصوصی حقوق کا تحفظ کیا جائے " ۔ ۳۴

جذبہ خدمت ملی کا یہ عالم تھا کہ آپ نے ۱۷ ستمبر ۱۹۳۳ء کو مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں تحریر کیا :

> " میں خود مسلمانوں کے انتشار سے بے حد دردمند ہوں اور گذشتہ پانچ چار سال کے تجربے نے مجھے سخت افسردہ کر دیا ہے " ۔ ۳۵

بہرحال علامہ اقبال ملت بیضا کی نشاۃ ثانیہ کی خاطر جس طرح بھی بن پڑا سرگرم عمل رہے ۔ اسی دورانیہ میں فضل حسین کے پنجاب سے دور ہونے کے سبب یونینسٹ پارٹی میں باہمی انتشار و افتراق پیدا ہو چکا تھا ۔ وزارتوں اور عہدوں کے حصول کے لیے رسہ کشی زیادہ ہو گئی تھی ۔ دیہاتی اور شہری کی تفریق جو اس جماعت کے معرض وجود میں آنے کے وقت سے چلی آ رہی تھی، اس میں مزید اضافہ ہوا اور نوبت یہاں تک جا پہنچی کہ دیہاتی مسلمان بھی علاقوں اور برادریوں کی بنیاد پر گروہ در گروہ بٹ گئے ۔ پنجاب کے مسلمان حقیقی رہنماوں سے محروم ہو گئے تھے ۔

طالع آزماوں اور مفاد پرست عناصر کو ان کے مقدر سے کھیلنے کا موقع مل گیا تھا ۔ ان حالات کے پیش نظر علامہ اقبال نے یونینسٹ پارٹی پر کڑی تنقید کی اور ۱۹۳۵ء میں انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس میں تقریر کرتے ہوئے کہا:

"یہ حقیقتاً" المناک ہے کہ شہری بمقابلہ دیہاتی کے سوال کو سر فضل حسین کی حمایت حاصل ہو، جنہوں نے پہلی مرتبہ صوبہ کے دیہاتی رہنمائی حیثیت سے نہیں بلکہ مسلم رہنما کی حیثیت سے اقتدار حاصل کیا تھا ---- بعض ارباب اقتدار نے بھی اس پالیسی کی ہمت افزائی کی، کیونکہ اس صورت سے وہ لوگ ۱۹۱۹ء کی اصلاحات کا زور توڑ سکتے تھے ۔ جہاں تک مسلمانوں کا تعلق ہے، ان رجحانات کا نتیجہ یہ ہوا کہ حقیقی رہنمائی کا منصب بہت دور چلا گیا" ۔[۳۱]

اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ علامہ اقبال اور یونینسٹ پارٹی کے حقیقی رہنما فضل حسین کے سیاسی نظریات میں جو اختلافات پہلے سے تھے، ۱۹۳۵ء کے اختتام تک مزید شدت اختیار کر چکے تھے ۔ ۱۹۳۶ء میں علامہ اقبال نے اس بات کا پرچار کیا کہ اپنے مذہب و ثقافت کی وجہ سے مسلمان، ہندووں سے بالکل مختلف ہیں ۔ ان دونوں قوموں کے درمیان معاشی تعاون کی کسی صورت ممکن نہیں ۔ مذہبی عقائد کا اختلاف اس کشمکش میں فیصلہ کن عنصر کی حیثیت رکھتا ہے ۔ لہذا آپ نے مذہب کی بنیاد پر ایک جداگانہ مسلم مملکت کے داعی کی حیثیت سے اپنے مشن کو آگے بڑھانا شروع کیا ۔ اس دعوت و تحریک سے فضل حسین نے سنگین خطرات محسوس کیے اور اس کے سدباب کے لیے انہوں نے پنجاب میں اپنی غیر فرقہ وارانہ یونینسٹ پارٹی کی تشکیل نو کا کام شروع کیا اور برصغیر پاک و ہند کے دیگر صوبوں میں اس طرز کی غیر فرقہ وارانہ جماعتیں بنانے کی حوصلہ افزائی کی ۔

محمد علی جناح نے ۱۹۳۶ء میں برصغیر کے مسلمانوں میں اتحاد، ہم آہنگی اور اشتراک عمل پیدا کرنے کے لیے تمام مسلم علاقائی سیاسی جماعتوں کو مسلم لیگ کے جھنڈے تلے جمع کرنے کی کوشش کی جو پالیسی اختیار کی تھی اس میں مسلمانوں کی مرکزیت کا راز مضمر تھا ۔ جبکہ فضل حسین کی سیاست پر غیر فرقہ واریت کی چھاپ تھی ۔ یوں فضل حسین اور قائد اعظم محمد علی جناح ایک دوسرے کے آمنے سامنے کھڑے تھے ۔ لیکن اس انتہائی اہم قومی فریضے کی ادائیگی کے لیے قائد اعظم محمد علی جناح اور علامہ اقبال دوش بدوش نظر آتے ہیں ۔ بہرحال ۱۹۳۶ء میں مسلم لیگ کے اجلاس میں بالاتفاق ایک مرکزی پارلیمانی بورڈ اور اس کے تحت صوبائی شاخوں کی تشکیل کا اختیار

قائد اعظم کو دیا گیا ۔ اس اسکیم کو عملی جامہ پہنانے کے لیے قائد اعظم نے مختلف صوبوں کا دورہ شروع کیا ۔ ۲۹ اپریل ۱۹۳۶ء کو آپ لاہور پہنچے تاکہ یہاں کے اکابرین سے مل کر پنجاب صوبائی پارلیمانی بورڈ کی تشکیل عمل میں لائیں ۔ یکم مئی ۱۹۳۶ء کو انہوں نے فضل حسین سے ان کی رہائش گاہ پر جا کر ملاقات کی اور انہیں مرکزی سطح پر مسلم لیگ میں شرکت اور صوبائی پارلیمانی بورڈ کے قیام کی دعوت دی ۔ لیکن انہوں نے تعاون سے انکار کر دیا ۔ جیسا کہ اس ملاقات سے صرف گیارہ دن پہلے یعنی ۱۹ اپریل ۱۹۳۶ء کو انہوں نے یونینسٹ پارٹی کی تنظیم نو کا کام شروع کیا تھا ۔ وہاں سے مایوس ہو کر قائد اعظم، علامہ اقبال کے گھر گئے [۳۰] اور مسلم لیگ کے احیاء اور صوبے میں پارلیمانی بورڈ کے قیام کی دعوت دی ۔ علامہ نے بیماری، کمزوری اور خانگی پریشانیوں کے باوجود اس دعوت کو قبول کرتے ہوئے کہا " میں صرف عوام کی مدد کا وعدہ کر سکتا ہوں، مالداروں اور زمینداروں کی مدد کا نہیں " [۳۸]۔ جبکہ جواب میں قائد اعظم محمد علی جناح نے کہا " مجھے صرف عوام کی مدد درکار ہے " ۔[۳۹] اس کے بعد قائد اعظم محمد علی جناح مجلس اتحاد ملت (ق ۔ یکم ستمبر ۱۹۳۵ء) اور مجلس احرار (ق ۲۹ دسمبر ۱۹۲۹ء) کے قائدین سے ملے اور وہ بھی پارلیمانی بورڈ میں شمولیت پر رضا مند ہو گئے ۔ فضل حسین اور ان کے ساتھیوں کو قائد اعظم محمد علی جناح کی یہ کوشش اور علامہ اقبال کی تائید و حمایت ایک آنکھ نہ بھائی ۔ فضل حسین نے اس بارے میں اپنے اندرونی احساسات کا اظہار ۶ مئی ۱۹۳۶ء کو سر سکندر حیات کے نام ایک خط میں کیا :

> " جناح نے مرکزی پارلیمانی بورڈ قائم کرنے میں سخت غلطی کی ہے ۔ اس سے ہندوستان کے مسلمانوں کو سخت نقصان پہنچے گا ۔ ہم نے جو فیصلہ کیا ہے وہ بالکل درست ہے ۔ جناح نے ہمارے متعلق غلط خبریں پھیلائیں اخبارات میں جو پراپیگنڈہ ان کی تائید میں ہوا ہے اس کے باعث ان کی ناکامی کی تشہیر نہ ہو گی ہم نے انہیں ٹھکرا دیا ہے ۔ اتحاد ملت نے ان کا ساتھ دینے سے انکار کیا ۔ احرار ان سے بات چیت کر رہے ہیں چاہے وہ ان کا ساتھ دیں یا نہ دیں ان کا رویہ ہمارے تعلق سے ویسا ہی رہے گا جیسا کہ پہلے تھا ۔ البتہ اقبال، شجاع، تاج دین، برکت علی جیسے چند متفرق شہری نمائندے جناح کی اس تحریک سے کچھ حاصل کرنے کی تمنا میں دوڑ دھوپ کر رہے ہیں ۔" [۴۰]

اس خط کے جواب میں سکندر حیات نے فضل حسین کی تائید کرتے ہوئے لکھا :

> " میں نے احمد یار سے کہہ دیا ہے کہ وہ جناح پر یہ بات اچھی طرح واضح کر دیں کہ وہ پنجاب کے پھٹے میں اپنی ٹانگ نہ اڑائیں اگر وہ ایسا کریں گے تو خود ہی نقصان اٹھائیں گے ۔ کسی صورت میں بھی ہم اس امر کی اجازت نہیں دے سکتے کہ صوبائی خود مختاری میں کوئی شخص دخل انداز ہو چاہے یہ شخص اس طاقت کا نمائندہ ہو جس نے ہمیں یہ خود مختاری عطا کی ہے یا وہ مسلم لیگ کا صدر ہو یا کوئی انجمن یا ادارہ ہی کیوں نہ ہو ۔" [۴۱]

بہرحال فضل حسین اور سکندر حیات کی درج بالا باہمی مراسلت سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ یہ لوگ پنجاب میں قائد اعظم کی سیاسی مہم اور علامہ اقبال کی اعانت سے بوکھلا اٹھے تھے ۔

کیونکہ ان کے نزدیک مسلم لیگ کا احیاء اور مسلمانوں کی مرکزیت پنجاب کی سیاست اور صوبہ کی خود مختاری میں مداخلت غیر کے مترادف تھی ۔ یونینسٹ پارٹی نے اخبارات میں بیانات اور مضامین کے ذریعے قائد اعظم محمد علی جناح اور علامہ اقبال کے خلاف پراپیگنڈہ شروع کیا ۔ علامہ اقبال نے اپنے چند مخلص ساتھیوں کے تعاون سے یونینسٹوں کا مقابلہ کیا ۔ ۸ مئی ۱۹۳۶ء کو علامہ اقبال اور ان کے ساتھی ملک برکت علی نے ایک اخباری بیان جاری کیا جس میں قائد اعظم محمد علی جناح کے فہم و فراست اور دور اندیشی پر مبنی سیاست کی تعریف کی ۔

لاہور میں ایک ہفتہ قیام کے بعد قائد اعظم محمد علی جناح بمبئی واپس چلے گئے ۔ جبکہ علامہ اقبال صوبے میں مسلم لیگ کے احیاء اور پارلیمانی بورڈ کی تشکیل میں مصروف ہو گئے ۔ ۱۲ مئی ۱۹۳۶ء کو انہوں نے مسلم لیگ کا ایک اجلاس طلب کیا جس میں صوبائی مسلم لیگ کے عہدیداروں کا انتخاب عمل میں آیا ۔ جس کے تحت علامہ اقبال صدر ملک برکت علی اور خلیفہ شجاع الدین نائب صدر' غلام رسول خاں سیکریٹری میاں عبدالمجید اور عاشق حسین بٹالوی جوائنٹ سیکریٹری مقرر ہوئے ۔ اس طرح نئے جوش اور ولولہ کے ساتھ علامہ اقبال کی قیادت میں لیگیوں نے انتخابات کی تیاری کا کام شروع کیا ۔ "۲۱ مئی کو قائد اعظم محمد علی جناح نے مرکزی پارلیمانی بورڈ کے اراکین کے ناموں کا اعلان کر دیا ۔ اس میں پنجاب کے گیارہ افراد کو شامل کیا گیا تھا" ۴۳۔ علامہ اقبال نے اس اعلان پر پنجاب کی مختلف جماعتوں کے رد عمل کے بارے میں قائد اعظم محمد علی جناح کو تحریر کیا :

> " مجھے خوشی ہے کہ آپ کا کام آگے بڑھ رہا ہے ۔ مجھے امید ہے کہ پنجاب کی تمام جماعتیں خصوصاً" احرار اور اتحاد ملت کسی قدر غم و غصہ کا اظہار کرنے کے بعد آپ کے ساتھ ہو جائیں گی ۔ اتحاد کے ایک بڑے پر جوش اور سرگرم کارکن نے چند روز ہوئے مجھے بتا دیا ہے ۔ مولانا ظفر علی خان کے متعلق خود اتحاد ملت والے وثوق سے کچھ نہیں کہہ سکتے ۔ بہرحال ابھی بہت وقت ہے ۔ اور ہمیں عنقریب معلوم ہو جائے گا کہ اتحاد والوں کو اسمبلی میں بھیجنے کے تعلق سے رائے دہندگان کے احساسات کیا ہیں ۔"۴۴

مرکزی پارلیمانی بورڈ کے تشکیل دیئے جانے کے بعد ۲۸ مئی ۱۹۳۶ء کو پنجاب مسلم لیگ کا ایک جلسہ علامہ اقبال کے زیر صدارت منعقد ہوا جس میں صوبائی پارلیمانی بورڈ تشکیل دیا گیا انتخابی مہم کے سلسلے میں ۸ جون ۱۹۳۶ء کو آل انڈیا مسلم لیگ کونسل اور مرکزی پارلیمانی بورڈ کے اجلاس لاہور میں منعقد کرنے کا فیصلہ کیا گیا ۔ علالت اور کمزوری کے باوجود علامہ اقبال نے انتظامات کی نگرانی کی ۔ ۶ جون ۱۹۳۶ء کو جب قائد اعظم محمد علی جناح لاہور پہنچنے والے تھے ۔ یہ خبر شہر میں گشت کرنے لگی کہ یونینسٹ پارٹی اس موقع پر سیاہ جھنڈیوں سے مظاہرہ کریگی ۔ علامہ اقبال نے یونینسٹوں کو متنبہ کیا نتیجتہ" " ان لوگوں کو ایسا اقدام کرنے کی جرات نہ ہوئی اور وہ سیاہ جھنڈیاں جو تیار کی گئیں تھیں انہیں ایک صندوق میں بند کر کے علامہ کی کوٹھی پر پہنچا دیا گیا جس کو بعد میں راوی کی لہروں کے سپرد کر دیا گیا "۔۴۵

قائد اعظم محمد علی جناح مقررہ تاریخ پر لاہور تشریف لائے اور ان کی زیر صدارت مسلم لیگ کونسل اور پارلیمانی بورڈ کا اجلاس منعقد ہوا اور مسلم لیگ کا انتخابی منشور منظور کیا گیا۔ اس موقع پر مولانا ظفر علی خاں مرکزی پارلیمانی بورڈ سے یہ کہہ کر مستعفی ہو گئے کہ مجلس اتحاد ملت کا نصب العین کامل آزادی ہے۔ جبکہ مسلم لیگ درجہ نو آبادیات کا مطالبہ کر رہی ہے۔ مولانا ظفر علی خاں کے اس طرز عمل پر یونینسٹ پارٹی کے قائدین میں مسرت کی لہر دوڑ گئی اور فضل حسین نے آغا خاں کے نام ایک خط تحریر کرتے ہوئے اپنے خیالات کا اظہار کچھ اس طرح کیا:

> "جناح کو یونینسٹوں کے کسی حلقہ سے مدد نہیں ملی۔ مجلس اتحاد ملت نے بھی ان کے ساتھ تعاون کرنے سے انکار کر دیا اور ان کے مرکزی پارلیمانی بورڈ سے جس میں انہوں نے انہیں نمائندگی دی تھی دست کش ہو گئی ہے۔ اب ان کے ساتھ صرف احرار اور مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات کے زمانے کے چند اعتدال پسند' ناکام اور زخم خوردہ لیڈر رہ گئے ہیں" [۲۶]

فضل حسین کا "اعتدال پسند۔ ناکام اور زخم خوردہ" لیڈروں کا اشارہ اقبال اور ان کے ساتھیوں کی طرف تھا۔ اس موقع پر سکندر حیات اپنی شاطرانہ چالیں چل رہے تھے۔ انہوں نے ایک طرف ۲۲ جون ۱۹۳۶ء کو ہندو لیڈر راجہ نریندر ناتھ سے ملاقات کی اور دوسری طرف احمد یار دولتانہ کو علامہ اقبال کی خدمت میں روانہ کیا تاکہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو اپنے ساتھ ملاتے ہوئے پنجاب میں یونینسٹ پارٹی کو مضبوط کر سکیں۔ احمد یار دولتانہ ۲۴ جون ۱۹۳۶ء کو علامہ اقبال سے ملے اور انہیں آگاہ کیا کہ سکندر عنقریب بمبئی میں قائد اعظم محمد علی جناح سے ملاقات کرنے والے ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے علامہ اقبال کے سامنے یونینسٹ پارٹی اور پنجاب مسلم لیگ کے مابین مفاہمت کا ایک فارمولہ پیش کیا [۲۷]۔ علامہ اقبال نے ۲۵ جون ۱۹۳۶ء کو قائد اعظم محمد علی جناح کو ایک خط کے ذریعہ اس ملاقات اور فارمولے کے بارے میں آگاہ کیا۔ علامہ اقبال اس موقع پر پر امید تھے کہ یونینسٹ پارٹی کے سکندر گروپ اور مسلم لیگ کے مابین مفاہمت ہو جائیگی۔ لیکن ۹ جولائی ۱۹۳۶ء کو فضل حسین کا انتقال ہو گیا اور ۲۲ جولائی کو سکندر حیات یونینسٹ پارٹی کے قائد منتخب ہوئے اس طرح علامہ اقبال سے مفاہمت و مصالحت کا جو سلسلہ شروع ہوا تھا ختم ہو گیا' ان حالات میں یونینسٹ پارٹی کے ساتھ مفاہمت کی کوئی توقع باقی نہیں رہی تھی جبکہ انتخابات بھی قریب آ چکے تھے اس لیے علامہ نے مسلم لیگ کی تنظیم نو کی طرف پوری طرح توجہ دینا شروع کی۔ تنظیمی نقطہ نظر سے مسلم لیگ ابھی ابتدائی منازل طے کر رہی تھی ان کے پاس ہمہ وقتی کارکنوں اور فنڈز کی بہت کمی تھی۔ دوسری جانب یونینسٹ پارٹی کے پاس لا محدود ذرائع موجود تھے۔ صوبائی مسلم لیگ ابھی چند مخلص ' ایثار پیشہ افراد تک محدود تھی جن کی قیادت ایک فقیر بے نوا علامہ اقبال کر رہے تھے۔ یونینسٹ پارٹی میں صاحب اختیار اور مقتدر لوگ شامل تھے اور ان کا لیڈر صوبے کا سب سے بڑا حاکم سکندر حیات تھا۔ جو اس وقت ریونیو ممبر کے منصب پر فائز تھا۔ علامہ اقبال نے صوبائی پارلیمانی بورڈ کی مہم کے افتتاح کے لیے قائد اعظم محمد علی جناح کو لاہور آنے کی دعوت دی۔

قائد اعظم ۹ اکتوبر ۱۹۳۶ء کو لاہور تشریف لائے ۔ اور ۱۱ اکتوبر کو ایک جلسہ عام میں انہوں نے اس مہم کا افتتاح کیا ۔[۴۸] اس طرح صوبائی مسلم لیگ نے علامہ اقبال اور قائد اعظم محمد علی جناح کی رہنمائی میں انتخابی مہم کا آغاز کیا ۔ اسی دوران سکندر حیات کے ایک قریبی عزیز احمد بخش ' غلام رسول خاں کے پاس جو صوبائی لیگ کے سیکریٹری تھے پیغام لے کر آئے کہ " اگر صوبائی مسلم لیگ پارلیمانی بورڈ انتخابات سے دست کش ہو جائے اور اپنے کسی امیدوار کو کھڑا نہ کرے تو سکندر ان چار لیگی امیدواروں کو جنہیں علامہ اقبال نامزد کر دیں بلا مقابلہ منتخب کروا دیں گے "[۴۹] جب یہ تجویز علامہ اقبال کے سامنے پیش کی گئی تو وہ جھلا اٹھے اور کہا "کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ ہم نے اسمبلی کی سیٹوں کی بھیک مانگنے کے لیے مسلم لیگ کا ڈھونگ رچایا ہے "[۵۰] ۔ بہرحال علامہ اقبال نے سکندر کی اس پیشکش کو ٹھکرا دیا اور نومبر ۱۹۳۶ء کے پہلے ہفتے میں صوبائی پارلیمانی بورڈ نے اپنے امیدواروں کا اعلان کیا ۔ علامہ اقبال نے ان امیدواروں کے حق میں بیانات دیے کیونکہ وہ علالت کے باعث جلسوں میں تقریر کرنے سے معذور تھے ۔ فروری ۱۹۳۷ء میں انتخابات کا نتیجہ نکلا ۔ ملک برکت علی اور راجہ غضنفر علی خاں کامیاب ہوئے جبکہ یونینسٹ پارٹی نے کل ۹۵ نشستیں[۵۱] حاصل کیں ۔ جہاں تک راجہ غضنفر علی خاں کا تعلق ہے سکندر حیات نے انہیں پارلیمانی سیکریٹری بنانے کا لالچ دیا تو وہ بھی مسلم لیگ چھوڑ کر یونینسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے ۔ یہ درست ہے کہ انتخابات پنجاب مسلم لیگ کے لیے قطعی طور پر حوصلہ افزا نہیں تھے تاہم انتخابی مہم کے دوران مسلم لیگ کا پیغام پنجاب کے دوردراز علاقوں تک پہنچ گیا اور علامہ اقبال کی قیادت اور رہنمائی کی وجہ سے عوام مسلم لیگ کے اصل مقصد سے متعارف ہو گئے ۔ علامہ اقبال نے جماعت کی کمزوریوں کی نشان دہی کرتے ہوئے جماعت کی تنظیمی کارکردگی کو بہتر بنانے کی طرف توجہ دی کیونکہ ایک باصلاحیت تنظیمی ڈھانچے کے بغیر کوئی بھی جماعت اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہو سکتی ۔ لہذا دوردراز کے علاقوں میں مسلم لیگ کی مقامی شاخیں قائم کرنے کی ضرورت پر زور دیا گیا ۔ یوں انتخابات میں ناکامی کے باوجود مسلم لیگ کی تنظیم کا کام شروع ہوا اور اس کی آواز دور دراز کے علاقوں میں بسنے والے مسلمانوں تک پہنچتی رہی ۔ لیکن یونینسٹ پارٹی کے لیے مسلم لیگ کا یہ عمل ناقابل برداشت تھا اور سکندر حیات خاں اور ان کے ساتھی لیگ کی اس تنظیمی مہم سے بوکھلا اٹھے ۔

انتخابات کے نتیجے میں جن جن صوبوں میں کانگریس کی وزارتیں قائم ہوئیں وہ مسلمانوں کا اعتماد حاصل کرنے میں ناکام رہیں ۔ مسلم لیگ کی ناکامی کے نتیجے کے طور پر صدر کانگریس پنڈت جواہر لعل نہرو نے یہ تجویز کیا کہ مسلم عوام سے براہ راست رابطہ قائم کیا جائے ۔ چنانچہ " رابطہ مسلم عوام " کی یہ تحریک نہایت زور شور سے شروع ہوئی ۔ یہ تحریک یونینسٹ پارٹی کے لیے خطرے کا الارم تھی اور یونینسٹ پارٹی کے لیے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ اگر پنجاب میں اس خطرے نے سر اٹھایا تو وہ کس طرح اپنے غیر فرقہ وارانہ بہروپ اور رجعت پسندانہ معاشی لائحہ عمل کا بھرم رکھ سکے گی ۔ یہ ایک سوال تھا جو پنجاب کے وزیر اعظم کو پریشان کیے ہوئے تھا ۔ اس

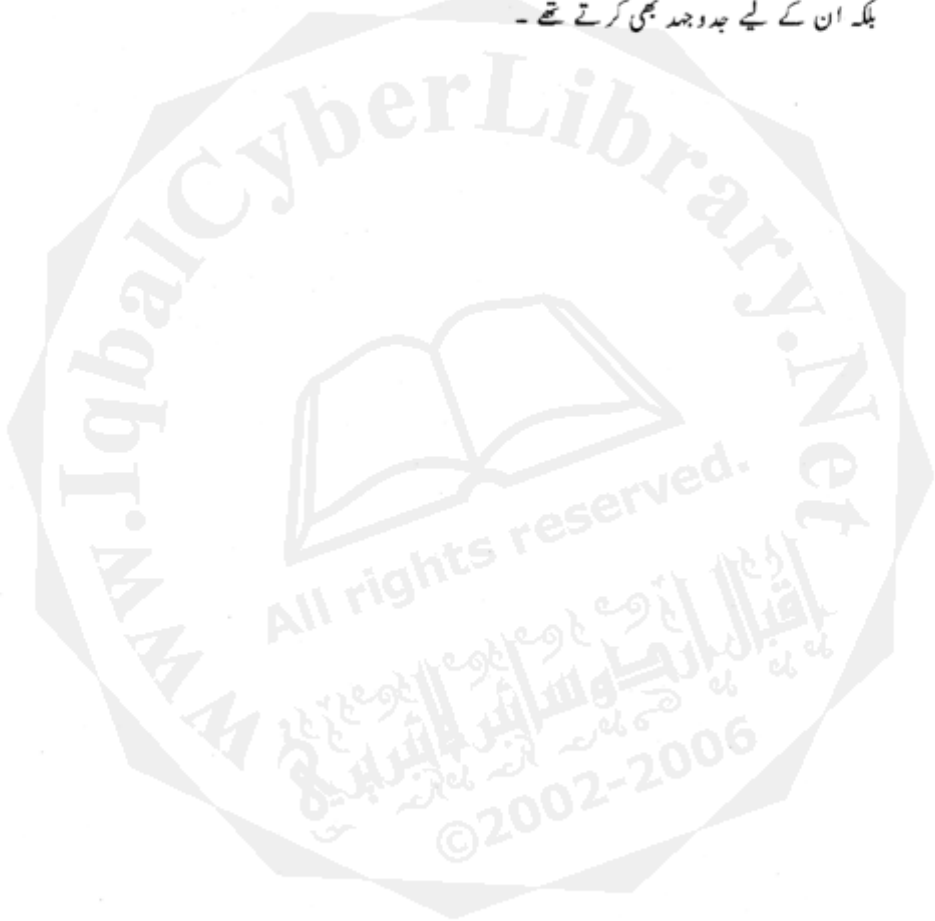
کے علاوہ مئی ۱۹۳۷ء میں مرکزی اسمبلی میں پنجاب کی ایک خالی نشست پر ضمنی انتخاب میں کانگریس نے جو حرکت کی اور اس کے علاوہ صوبہ سرحد میں ستمبر ۱۹۳۷ء میں صاحبزادہ عبدالقیوم کی وزارت کے خاتمے کے بعد جس طرح کانگریس نے اپنے انیس ارکان کے ساتھ ڈاکٹر خاں صاحب کی مدد سے مخلوط حکومت تشکیل دی یہ ایسے واقعات تھے جو یونینسٹ پارٹی کے مسلم رہنماؤں کی آنکھیں کھول دینے کے لیے کافی تھے۔ ان حالات میں مسلم لیگ کا پچیسواں سالانہ اجلاس ۱۵ تا ۱۸ اکتوبر ۱۹۳۷ء قائد اعظم محمد علی جناح کی زیر صدارت منعقد ہوا۔ اور یہی اجلاس مسلم لیگ کی نشاۃ ثانیہ کا آغاز ثابت ہوا۔ اس اجلاس کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے لگایا جا سکتا ہے کہ برصغیر کے تمام صوبوں سے مسلم نمائندے اور زعماء شریک ہوئے۔ پنجاب سے سر سکندر حیات اپنے حامیوں اور مددگاروں کے ساتھ شمولیت کے لیے لکھنؤ پہنچے۔ علامہ اقبال علالت کے باعث اجلاس میں شریک نہیں ہو سکے تھے۔ بہرحال اس اجلاس میں "وہ تمام جماعتیں' جو مسلم لیگ پارلیمانی بورڈ کے خلاف تھیں مسلم لیگ میں شامل ہو گئیں سر سکندر حیات اور ان کے رفقاء کے لیے یہی راستہ کھلا ہوا تھا کہ وہ یونینسٹ پارٹی کے سوانگ کو ترک کر کے مسلم لیگ میں غیر مشروط طریقہ سے شریک ہو جائے" [۵۰] لیکن یونینسٹ پارٹی نے یہ راستہ اختیار نہ کیا البتہ اس اجلاس میں انہوں نے ایک بیان پڑھ کر ضرور سنایا جس کو عام طور پر سکندر۔ جناح پیکٹ کیا جاتا ہے [۵۳] نقادوں کے خیال کے مطابق سکندر کی یہ دوہری چال تھی کہ کانگریس کی ضرب کو مسلم لیگ کی ڈھال پر روک لیا جائے اور ساتھ ہی یونینسٹ پارٹی کا غیر فرقہ وارانہ سوانگ بھی باقی رہے۔ ان کی یہ شاطرانہ دورخی چال ان کے اس بیان سے ظاہر ہوئی جو انہوں نے لاہور واپس پہنچ کر ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء کو جاری کیا۔ [۵۴] حقائق وابہام کے اس پس منظر میں ۳۱ اکتوبر ۱۹۳۷ء کو سر سکندر حیات خاں نے اپنے چند رفقاء کے ساتھ سکندر جناح پیکٹ کے اس تنازع کے سلسلے میں علامہ اقبال سے ملاقات کی۔ سکندر حیات کا موقف یہ تھا کہ اس معاہدے کی رو سے یونینسٹ پارٹی کو اقتدار حاصل ہو جاتا ہے اور یہ کہ قائد اعظم محمد علی جناح نے یہ تسلیم کرلیا ہے کہ صوبائی بورڈ میں یونینسٹ پارٹی کی اکثریت ہونی چاہیے۔ علاوہ ازیں سکندر یہ بھی چاہتے تھے کہ مسلم لیگ کے تمام عہدیداروں کو بدل دیا جائے اور لیگ کی آمدنی اور خرچ پر بھی یونینسٹ پارٹی کے اراکین قابض ہو جائیں لیکن علامہ اقبال اس کو غلط قرار دیتے تھے اور پارٹی بورڈ یونینسٹ پارٹی کے حوالے کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ بہرحال سکندر حیات نے اس مسئلہ پر علامہ اقبال سے کئی مرتبہ گفتگو کی لیکن کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو سکا۔ کیونکہ علامہ اقبال کے خیال کے مطابق سکندر حیات مسلم لیگ پر قابض ہو کر اس کو ختم کر دینا چاہتے تھے۔ تاہم ۱۹۳۷ء کے اختتام تک سکندر اور یونینسٹ پارٹی کے اراکین کو مسلم لیگ میں شریک کرنے کے لیے کوشش جاری رہیں لیکن بالآخر علامہ اقبال کو یہ کہنا پڑا کہ اس معاہدے کو ختم کر دیا جائے تو بہتر ہے آپ نے اس مسئلہ کے بارے میں ۴ اپریل ۱۹۳۸ء کو ایک اہم بیان جاری کیا۔ [۵۵] علامہ اقبال کے اس بیان کو تاریخی حیثیت حاصل ہے کیونکہ یہ ان کی آخری سیاسی تحریر تھی۔ عاشق حسین بٹالوی جو مئی ۱۹۳۶ء

تا ۱۹۳۸ء پنجاب مسلم لیگ کے معتمد کی حیثیت سے کام کرتے رہے تھے اس بیان کے بارے میں تحریر کرتے ہیں :

> "۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو ان کا (اقبال کا) انتقال ہوا - اور یہ بیان ۳ اپریل کو لکھا گیا - ممکن ہے ان درمیانی ۱۷ یوم میں انہوں نے کوئی ذاتی اور نجی خط لکھوایا ہو - لیکن جہاں تک سیاسیات کا تعلق ہے میں وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ یہ بیان ان کی آخری تحریر ہے -"[۵۶]

اس بیان کی اہمیت بقول سید نذیر نیازی یوں بھی بڑھ جاتی ہے کہ مرحوم نے یہ بیان اس وقت تحریر کروایا جب بستر سے اٹھنا بھی محال تھا - الغرض علامہ اقبال بستر مرگ پر پڑے ہوئے بھی مسلمانوں کی فلاح و بہبود اور ان میں سیاسی و اجتماعی وحدت پیدا کرنے کی سعی کرتے رہے -

المختصر علامہ اقبال کی سیاسی سرگرمیوں کا جائزہ لیتے ہوئے یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ علامہ اقبال نے اول تو ۱۹۰۸ء ہی سے جب وہ اپنی تعلیم کے سلسلے میں انگلینڈ گئے ہوئے تھے - سید امیر علی (۱۸۴۹ء تا ۱۹۲۸ء) کی رہنمائی میں قائم ہونے والی آل انڈیا مسلم لیگ برانچ میں شمولیت اختیار کرتے ہوئے اپنی سیاسی زندگی کا آغاز کر دیا تھا - اور اسی سال برصغیر واپس آنے کے بعد پنجاب کی سیاست میں دلچسپی لینا شروع کر دی تھی - جیسا کہ آپ نے صوبائی مسلم لیگ میں شمولیت کر لی تھی جو جسٹس شاہ دین (۱۸۲۸ء تا ۱۹۱۸ء) کی صدارت میں کام کر رہی تھی -[۵۷] پنجاب میں ۱۹۰۹ء میں اردو کے تحفظ کے لیے جو کمیٹی تشکیل دی گئی آپ اس کے بھی رکن تھے - تاہم آپ نے اپنی بھرپور سیاسی زندگی کا آغاز ۱۹۲۸ء میں پنجاب لیجسلیٹو کونسل کا رکن منتخب ہونے کے بعد کیا اور یہ سلسلہ آپ کے انتقال تک جاری رہا - لہٰذا یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ علامہ اقبال نے برصغیر پاک و ہند کی سیاست میں اور اس کے علاوہ پنجاب کی صوبائی سیاست میں عملی طور پر بھرپور کردار ادا کیا - آپ کی یہ سیاسی جدوجہد در اصل ذات پات 'گروہی سیاست' رنگ و نسل کے امتیاز اور پیشہ وارانہ و علاقائی حدبندیوں اور طبقاتی تفریق کے خلاف ایک کھلی جنگ تھی - اگرچہ ۱۹۰۸ء اور ۱۹۳۸ء کے دوران انہوں نے بہت سی سیاسی تنظیموں میں شمولیت اختیار کی -[۵۸] لیکن اس پورے دور میں ان کی توجہ کا اصل مرکز مسلمانان ہند کی فلاح و بہبود تھا - جس کے لیے انہوں نے مستقل طور پر ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۸ء تک آل انڈیا مسلم لیگ کے پلیٹ فارم سے کام کیا لہٰذا علامہ اقبال کے بارے میں یہ کہنا "اقبال سیاست دان نہ تھے فلسفی تھے - ایک تخیلی (Idealist) انسان تھے - اور یہ سمجھ نہیں سکتے تھے کہ سیاست مصالحت کا ایک کھیل ہے - وہ عہدے کے حصول میں ناکام رہے یا لیڈر نہ بن سکے - اس لیے کہ وہ معاملات کے آدمی (Man of affairs) سے زیادہ ایک شاعر اور مفکر تھے "[۵۹] درست نہیں حقیقت تو یہ ہے کہ اگر علامہ اقبال یونینسٹ پارٹی کے غلط ہتھکنڈوں کے خلاف اپنی سیاسی جدوجہد کو آگے نہ بڑھاتے اور فضل حسین اور دیگر یونینسٹوں کی پالیسی کا جواں مردی سے مقابلہ نہ کرتے تو برصغیر پاک و ہند کی سب سے بڑی مسلم آبادی کا صوبہ وہ کردار ادا کرنے سے قاصر رہتا جو اس نے ۱۹۴۰ء تا

۱۹۴۸ء میں کیا ۔ الغرض علامہ اقبال نے پنجاب کی سیاست میں اس وقت قدم رکھا جب ہاریوں بے زمین کسانوں اور مفلوک الحال طبقوں کے نام پر صوبے کے تمام جاگیردار متحد ہو کر ایک طرف تو برطانوی استعماریت کے ستون بنے ہوئے تھے اور دوسری طرف صوبے کے تمام ذرائع اپنے مفادات کے حصول کے لیے استعمال کر رہے تھے ۔ علامہ اقبال نے ان کی سیاست کے اس رخ کے خلاف پہلی اذاں دی اور پھر کارواں بنتا چلا گیا ۔ اگر یہ کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا کہ وہ یونینسٹ پارٹی کے معدودے چند افراد میں سے تھے جو نہ صرف درمیانی طبقہ سے تعلق رکھتے تھے بلکہ ان کے لیے جدوجہد بھی کرتے تھے ۔

حوالہ جات

۱۔ رئیس احمد جعفری ' اقبال اور سیاست ملی ' لاہور ' ۱۹۸۱ء ص ۱۱۷

۲۔ ایضاً" ص ۱۱۷

۳۔ شریف الدین پیرزادہ ' پاکستان منزل بہ منزل ' کراچی ' ۱۹۶۵ء ' ص ۱۵۳

۴۔ محمد احمد خان ' اقبال کا سیاسی کارنامہ ' لاہور ' ۱۹۷۷ء ' ص ۹۸

۵۔ پٹابھی سیتارامیا ' کانگریس کی تاریخ ' مقام ندارد ' ۱۹۳۵ء ص ۴۰۳

۶۔ ایضاً" ص ۴۱۶

۷۔ ایضاً" ص ۴۰۲

۸۔ اخبار ہمدرد ' ۱۴ جنوری ۱۹۲۹ء

۹۔ ایضاً" ۱۴ جنوری ۱۹۲۹ء

۱۰۔ اخبار زمیندار ' لاہور ' ۲۰ جولائی ۱۹۲۶ء

۱۱۔ مانٹیگو چمسفورڈ اصلاحات (۲۳ دسمبر ۱۹۱۹ء) کے تحت پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے کل اراکین کی تعداد ۹۴ تھی جن کی تقسیم اس طرح تھی ۔ نامزد شدہ ۲۳ ' مسلمان ۔ ۳۵ ' سکھ ۔ ۱۱ اور ہندو ۲۱ تھے ۔ کونسل میں یونینسٹ پارٹی کو دیگر جماعتوں کے مقابلے میں اراکین کونسل کی اکثریت کی تائید و حمایت حاصل تھی ۔ سوراج پارٹی ۔ ۱۲ ' خلافت کمیٹی ۔ ۳ ' سکھ شروی پربندھک کمیٹی ۔ ۹ اور آزاد اراکین کی تعداد ۸ تھی ۔ ۱۹۲۶ء کے انتخابات میں یونینسٹ پارٹی کو ۷۱ نشستوں میں سے ۳۶ نشستیں حاصل ہوئیں جن میں تین غیر مسلم اراکین شامل تھے ۔ مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے :

Muhammad Khurshid, The Role of Unionist Party in the Punjab Politics, 1923 - 1936, unpublished Ph.D. Dissertation, Islamic University, Bahawalpur, pp.82 - 206

۱۲۔ محی الدین قادری ' مکاتیب شاد اقبال ' حیدر آباد دکن ' سن ندارد ' ص ۱۷۳ ۔

۱۳۔ فقیر وحیدالدین ' روزگار فقیر (جلد اول) ' کراچی ' ۱۹۶۵ء ' ص ۱۰۳ ۔

۱۴۔ زاہد چوہدری ' پاکستان کی سیاسی تاریخ : مسلم پنجاب کا سیاسی ارتقاء ' ۱۸۴۹ء ۔ ۱۹۴۷ء (جلد ۵) ' لاہور ' ۱۹۹۱ء ص ۲۴۹

۱۵۔ Azim Husain, Fazl-i-Husain: A Political Biography, London., 1946, pp.317 - 318.

۱۶۔ فارمولہ کے لیے دیکھیے: پنجاب لیجسلیٹو کونسل کی کارروائی ' ۵ مارچ ۱۹۲۷ء

۱۷۔ محمد علی چراغ ' اکابرین تحریک پاکستان ' لاہور ' ۱۹۹۱ء ص ۴۹۵ ۔ ۴۹۶

۱۸۔ ایضاً" ص ۴۹۶

۱۹۔ ان اراکین میں ڈاکٹر علامہ محمد اقبال، میر مقبول محمود، شیخ عبدالغنی اور شیخ محمد صادق شامل تھے۔ جو سب کے سب شہری مسلمان تھے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے "عظیم حسین، بحوالہ سابقہ، ص ۱۷۵

۲۰۔ محمد احمد خان، بحوالہ سابقہ، ۵۱۷

۲۱۔ زاہد چوہدری، بحوالہ سابقہ، ص ۱۱۳

۲۲۔ محمد احمد خان، بحوالہ سابقہ، ص ۵۲۱ ۔ ۵۲۲

۲۳۔ یہ بات علامہ اقبال نے ۱۹۳۲ء میں آل انڈیا مسلم کانفرنس کی صدارت کے وقت اپنے خطاب میں کہی تھی۔

Speeches and Statements of Iqbal, Lahore, 1973, p.33.

۲۴۔ یہ بیان علامہ محمد اقبال نے اپنے ۱۹۳۰ء میں الہ آباد میں منعقد ہونے والے اجلاس کے صدارتی خطاب کے دوران دیا تھا۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: خطبہ الہ آباد کا مکمل متن

۔

۲۵۔ محمد احمد خان، بحوالہ سابقہ، ص ۵۱۸۔

۲۶۔ زمیندار، لاہور، ۲۸ اکتوبر ۱۹۲۶ء

۲۷۔ عظیم حسین، بحوالہ سابقہ، ص ۳۱۹

۲۸۔ ایضاً" ص ۳۱۹۔

۲۹۔ مسلمانوں کا گروہ جس کی قیادت مختار احمد انصاری کر رہے تھے نیشنلسٹ مسلمانوں پر مشتمل تھا جو نہرو رپورٹ کے قبول کرنے کے حق میں تھے۔ دوسرا گروہ جس کی قیادت محمد علی جناح کر رہے تھے ان کا خیال تھا کہ چند تبدیلیوں کے ساتھ اسے قبول کیا جا سکتا ہے۔ جبکہ تیسرا گروپ جس کی قیادت محمد شفیع اور علامہ اقبال کر رہے تھے۔ انہوں نے نہرو رپورٹ کو مکمل طور پر مسترد کر دیا تھا۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ مسلم انڈیا اور پنجاب کے مسلمانوں کے لیے موت کا پروانہ تھا۔

Sher Mohammad Garewal, Iqbal's Role in Punjab Politics, Journal of the Research Society of Pakistan, vol.xxv, No.2, 1988.

۳۰۔ انقلاب، لاہور، ۱۸ نومبر ۱۹۳۰ء

۳۱ ٹریبون، لاہور، یکم جنوری ۱۹۳۱ء

۳۲۔ محمد احمد خان، بحوالہ سابقہ، ص ۲۱۶

۳۳۔ آل انڈیا مسلم لیگ کی کونسل کا اجلاس ۱۳ جولائی ۱۹۳۰ء کو شملہ میں منعقد ہوا او جناح کے مشورے پر علامہ اقبال کو الہ آباد کے مقام پر منعقد ہونے والے سالا اجلاس کے لیے صدر منتخب کیا گیا

پنجاب کی سیاست میں علامہ اقبال کا کردار اور یونینیسٹ پارٹی (۱۹۲۷ء-۱۹۳۸ء

Mohammad Saleem Ahmad, Iqbal and politics, Part i, pakistan Studies, vol.ii, No.3, London, 1983/4, p.77.

۳۴- محمد احمد خان، بحوالہ سابقہ، ص ۴۲۷
۳۵- شیخ عطاء اللہ، اقبال نامہ (مکاتیب اقبال)، حصہ اول، لاہور سن ندارد، ص ۱۶۹
۳۶- عظیم حسین، بحوالہ سابقہ، ص ۳۱۵
۳۷- علامہ اقبال اس دوران سخت علیل تھے اور چلنے پھرنے کے قابل نہیں تھے اگرچہ پنجاب مسلم لیگ کے صدر تھے لیکن اپنی علالت کی وجہ سے فعال نہ تھے۔ محمد احمد خان، بحوالہ سابقہ، ص ۵۲۷
۳۸- عاشق حسین بٹالوی، اقبال کے آخری دو سال، کراچی، ۱۹۶۱ء، ص ۳۰۷
۳۹- ایضاً، ص ۳۰۷
۴۰- عظیم حسین، بحوالہ سابقہ، ص ۳۰۹
۴۱- احمد یار خان دولتانہ لڈن کے علاقے کے ایک بڑے زمیندار تھے۔ سکندر حیات کے گہرے دوست اور فضل حسین کے معتمد علیہ ساتھی تھے۔ اپریل ۱۹۳۶ء میں یونینیسٹ پارٹی کی تنظیم نو کے بعد چیف سیکریٹری مقرر ہوئے۔ قائد اعظم محمد علی جناح سے بھی ان کے گہرے مراسم تھے۔ قائد اعظم محمد علی جناح جب مئی ۱۹۳۶ء میں لاہور تشریف لائے تو پہلے ان کے یہاں ٹھہرے تھے۔
۴۲- عظیم حسین، بحوالہ سابقہ، ص ۳۱۰
۴۳- مرکزی پارلیمانی بورڈ میں پنجاب سے جو گیارہ افراد شامل کئے گئے ان میں علامہ اقبال کے علاوہ مجلس احرار کے چار اور اتحاد ملت کے تین افراد اور باقی تین دوسرے افراد شامل تھے۔ مجلس احرار کے چودھری افضل حق اور اتحاد ملت کے سربراہ مولانا ظفر علی خان کے نام اس فہرست میں شامل تھے۔ لیکن مولانا اس اعلان سے کچھ زیادہ خوش نہ تھے۔ محمد احمد خان، بحوالہ سابقہ، ص ۵۳۱
۴۴- Letters of Iqbal to Jinnah, (Published by Sheikh Muhammad Ashraf), Lahore, 1943, p. 6.
۴۵- امروز (روز نامہ)، کراچی (اقبال نمبر)، ۲۲ اپریل ۱۹۵۰ء
۴۶- عظیم حسین، بحوالہ سابقہ، ص ۳۲۰
۴۷- فارمولے کے لیے دیکھیے: Letters of Iqbal to Jinnah p.9.
۴۸- علامہ اقبال کا قطعی ارادہ تھا کہ وہ اس جلسہ کی صدارت خود کریں لیکن عین وقت پر ان کی طبیعت خراب ہوگئی اس لیے جلسے کی صدارت ملک زمان مہدی نے کی جو فضل حسین کے انتقال کے بعد یونینیسٹ پارٹی کو چھوڑ کر مسلم لیگ میں شریک ہوئے تھے۔ عاشق حسین بٹالوی، بحوالہ سابقہ، ص ۳۵۳

اقبالیات ۷۳:۲

۴۹۔ محمد احمد خان ' بحوالہ سابقہ ' ص ۵۳۹

۵۰۔ امروز (اقبال نمبر)' ۲۲ اپریل ۱۹۵۰ء

۵۱۔ تفصیل کے لیے دیکھیے: Mohammad Khurshid, op. cit.,pp.245.354-369

۵۲۔ محمد احمد خان' بحوالہ سابقہ' ص ۵۳۶

۵۳۔ معاہدے کے لیے دیکھیے : محمد امین زبیری ' سیاست ملیہ ' آگرہ ' ۱۹۴۱ء ص ۳۳۲ ۔ ۳۳۳ ۔ مزید دیکھیے : عاشق حسین بٹالوی ' بحوالہ سابقہ ' ص ۴۸۷ ۔ ۴۸۸

۵۴۔ سول اینڈ ملٹری گزٹ (انگریزی روزنامہ)' لاہور' ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۷ء

۵۵۔ بیان کے متن کے لیے دیکھیے : امروز' (اقبال نمبر) ۲۲ اپریل ۱۹۵۰ء' ص ۱۰ ۔ ۱۹

۵۶۔ ایضاً" ص ۱۰ ۔ ۱۹

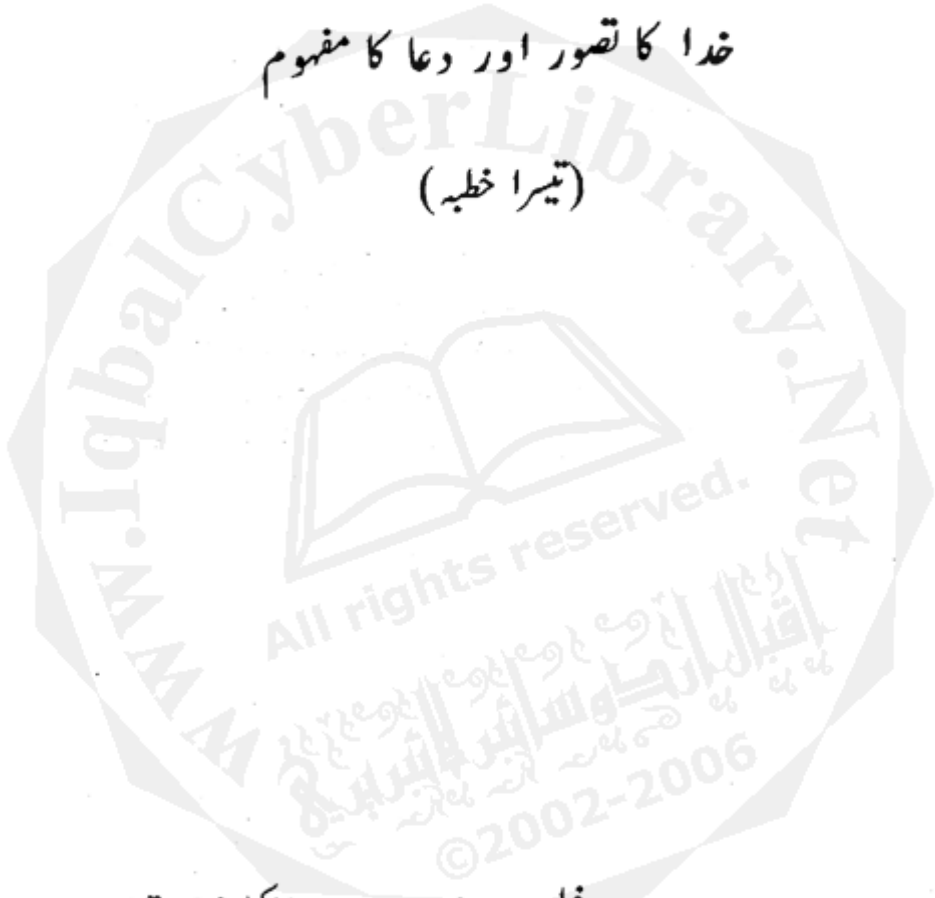
۵۷۔ Parveen Shaukat Ali, The Political Philosophy of Iqbal, Lahore, 1978, pp.287-346.

۵۸۔ Mohammad Saleem Ahmad, op. cit.,p.66.

۵۹۔ عظیم حسین' بحوالہ سابقہ' ص ۳۲۱

تراجم

خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم

(تیسرا خطبہ)

خطبہ : ڈاکٹر محمد اقبال
ترجمہ : ڈاکٹر وحید عشرت

علامہ محمد اقبال کے مشہور زمانہ خطبات' جو آپ نے مدراس ' حیدر آباد ' علی گڑھ اور لاہور میں دیئے' کا ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کے منصوبوں میں شامل رہا ہے۔ پہلا خطبہ اقبالیات کے جولائی ۱۹۹۴ء کے شمارے میں شائع ہو چکا ہے۔ دوسرا خطبہ اقبالیات جنوری ۱۹۹۵ء میں چھپ گیا ہے۔ اب ان صفحات میں تیسرا خطبہ شائع کیا جا رہا ہے۔ اسی طرح آئندہ شماروں میں بالترتیب یہ خطبات شائع کئے جائیں گے تاکہ اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے استفادہ کر سکیں۔

(مدیر)

ہم نے دیکھا ہے کہ وہ مقدمہ جس کی اساس مذہبی تجربے پر ہے عقلی معیار کی بھی کاملاً تشفی کرتا ہے۔ جب ہم اس تجربے کے زیادہ اہم گوشوں کا تجزیہ ایک ایسی آنکھ سے کرتے ہیں جو ترکیبی نقطہ نظر رکھتی ہے تو تمام تجربات کے لیے ایک قطعی سرزمین فراہم ہو جاتی ہے۔ ہم نے اس تخلیقی خواہش کو بوجوہ عقلی طور پر آگاہ ایک انا کی حیثیت سے بیان کیا ہے۔ انائے مطلق کی انفرادیت پر زور دینے ہی کے لیے قرآن اسے اللہ کا نام دیتا ہے اور مزید اس کی تعریف یوں کرتا ہے۔

بسم اللہ الرحمان الرحیم

قل ہو اللہ احد' اللہ الصمد' لم یلد و لم یولد' ولم یکن لہ کفواً احد

(کہہ دو اللہ ایک ہے اللہ ہی پر ہر شے کا مدار ہے' نہ وہ کسی سے جنا گیا اور نہ اس نے کسی کو جنا اور کوئی نہیں جو اس کی ہمسری کر سکے)

مگر یہ سمجھنا بہت مشکل ہے کہ حقیقتاً" فرد کیا ہے۔ جیسا کہ برگساں اپنی کتاب تخلیقی ارتقاء میں ہمیں بتاتا ہے ' فردیت کا تعلق مدارج سے ہے اور یہ ذات انسانی کی وحدت' بظاہر قریب ہونے کے باوجود مکمل طور پر سامنے نہیں آتی۔ برگساں کے بقول فردیت کے بارے میں خاص طور پر صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس منظم دنیامیں ہرکہیں موجود ہے تاہم تولید کا رجحان اس کی راہ میں مزاحم ہوتا ہے۔ فردیت کے مکمل ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا کوئی بھی عضویہ اس سے جدا ہو کر زندہ نہ رہے۔ ایسی صورت میں تولید ناممکن ہو جائے گی۔ تولید اس کے سوا کیا ہے کہ پرانے عضویہ سے جدا ہو کر ایک نئے عضویہ کی تعمیر ہو' اس طرح فردیت خود اپنے گھر میں اپنے دشمن کو پناہ دیتی ہے۔ تاہم اس پیرا کی روشنی میں یہ تو واضح ہے کہ ایک فرد مصدقہ جو انا سے بہت قریب' بے مثل اور یکتا ہے' اس کا تصور تو ایسے نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے اپنے دشمن کو اپنے گھر میں پناہ دے رکھی ہے۔ اس کا تصور تو لازمی طور پر اس معاندانہ رجحان تولید سے برتر ہونا چاہیے۔ ایک انائے مصدقہ کے خواص وہ ضروری عناصر ہیں جو قرآن کے تصور خدا میں بیان ہوئے ہیں اور قرآن انہیں بار بار دہراتا ہے۔ اپنے فرد مصدقہ کے تصور کی تائید سے اس کا مقصد اس عہد کی مسیحیت جدیدہ کے تصور پر حملہ کرنا مقصود نہیں تھا۔ تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی فکر کی تاریخ انائے مطلق کے فردیت پسندانہ تصور سے فرار کی مختلف راہوں

سے عبارت ہے جسے روشنی کی طرح مبہم، بے کراں اور سرایت کرنے والے عنصر کے طور پر خیال کیا گیا ہے ۔ یہ وہ نقطہ نظر ہے جسے اپنے گیفورڈ میں دیئے گئے خطبات میں فارنل نے اپنایا، جس کا موضوع صفات خدا تھا ۔ میں اس سے متفق ہوں کہ تاریخ مذہب میں فکر کے رجحانات وحدت الوجود کی طرف رہے ہیں ۔ مگر میں یہ سوچنے کی جرات کرتا ہوں کہ جہاں تک قرآن کے، خدا کو نور میں متشخص کرنے کا تعلق ہے فارنل کا نقطہ نظر درست نہیں ۔ وہ پوری آیت، جس کے اس نے محض ایک حصے کا حوالہ دیا، یہ ہے :

اللہ نورالسموات والارض مثل نورہ کمشکوہ فیھا مصباح، المصباح فی زجاجہ، الزجاجہ کانھا کوکب دری (۳۵:۲۴)

(اللہ ہی زمین اور آسمانوں کا نور ہے ۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق ہو جس میں چراغ رکھا ہو وہ چراغ شیشے کے فانوس میں پڑا ہو وہ فانوس گویا ایک ستارہ ہے جو موتی کی طرح چمک رہا ہو ۔)

اس میں شک نہیں کہ اس آیت کا پہلا فقرہ یہ تاثر دے رہا ہے کہ خدا کی فردیت کے تصور سے انحراف کیا گیا ہے مگر جب ہم اگلی آیات میں نور کا استعارہ دیکھتے ہیں تو یہ پہلے کے برعکس تاثر دینے لگتی ہے ۔ اس استعارے کے مزید آگے بڑھانے کا مطلب نور کے ایک شعلہ میں مرتکز ہونے کی وجہ سے بے ہیئت کوئی عنصر کا اخراج ہے جسے مزید فردیت یوں دی گئی ہے کہ وہ ایک فانوس میں ہے جو ایک واضح طور پر بیان کیے گئے ستارہ کی مانند ہے ۔ ذاتی طور پر میری سوچ یہ ہے کہ خدا کی نور کے طور پر تشریح یہودی، عیسائی اور اسلامی ادبیات میں بیان کی گئی ہے ۔ لہٰذا اب ہمیں اس کی توضیح مختلف انداز میں کرنی چاہیے ۔ جدید طبیعیات کے مطابق نور کی رفتار میں نہ تو اضافہ ممکن ہے اور نہ ہر مشاہدہ کنندہ کے لیے ایک جیسی ہے، خواہ اس کا اپنا نظام حرکت کیسا ہی کیوں نہ ہو ۔ پس تغیر کی دنیا میں نور ذات مطلق کے قریب ترین ہے ۔ نور کے استعارے کا جہاں تک خدا کے لیے استعمال کا تعلق ہے تو اس کا تصور وہی ہونا چاہیے جو جدید علم بیان کرتا ہے اور جس کا مفہوم خدا کی مطلقیت ہے ۔ اس کا ہر جگہ موجود ہونا، ہمیں آسانی سے وحدت الوجود کی تشریح کی طرف لے جاتا ہے ۔

اب یہاں اسی سلسلے میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فردیت کا اطلاق محدودیت یا تشابہت پر نہیں ہوتا ۔ اگر خدا ایک انا ہے یا وہ فرد کی طرح ہے تو ہم اس کو لامتناہی کیسے تصور کر سکتے ہیں ۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ خدا کو مکانی لامتناہیت کے مفہوم میں ہم لامتناہی تصور نہیں کر سکتے ۔ روحانی قدر کے تعین میں بے پایاں ہونا کوئی مفہوم نہیں رکھتا ۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں، زمانی اور مکانی لامتناہیت مطلق نہیں ہوتی ۔ جدید طبیعیات فطرت کو کسی لامتناہی خلا میں واقع ساکن خیال نہیں کرتی بلکہ ایک دوسرے سے باہم مربوط واقعات کا ایک نظام تصور کرتی ہے جن میں سے زمان و مکان کے تصورات کے باہمی روابط ابھرتے ہیں اور یہ دوسرا طریقہ ہے کہ زمان و مکان تشریحات ہیں جو انائے مطلق کی تخلیقی جد و جہد پر تفکر سے پیدا

سے پیدا ہوتی ہیں ۔ زمان و مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں جو ہماری زمان و مکان کی ریاضیاتی شکل میں جزوی طور پر ہی سمجھی جا سکتی ہے ۔ خدا سے مابعد اور اس کی خلاق صفت سے بعید دوسری اناؤں کے حوالے سے نہ تو مکان اور نہ ہی زمان اس کے قریب ہے انائے مطلق نہ تو مکانی لامتناہیت اور نہ متناہیت کے مفہوم میں مکانی حدود میں مقید انسانی انا ہے جس کا جسم دوسری اناؤں کے حوالے سے قریب ہے ۔ انائے مطلق کی لامتناہیت کائنات کی تخلیقی قوت کے لامتناہی اندرونی امکانات پر قائم ہے جیسا کہ ہم جانتے ہیں یہ ایک جزوی اظہار ہے ۔ مختصراً" خدا کی لامتناہیت وسیع نہیں عمیق ہے ۔ اس میں لامتناہی تسلسل کا دخل ہے ۔ خود کوئی تسلسل نہیں ۔

عقلی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو قرآن کے تصور خدا میں دیگر اہم عناصر **خالقیت** ،**علم** ' قابلیت اور ابدیت ہیں ۔ جس کی میں بتدریج یہاں وضاحت کروں گا ۔

متناہی اذہان تو فطرت کو خود سے باہر ایک متقابل چیز سمجھتے ہیں جسے ذہن جانتا تو ہے مگر اس کو اپنا نہیں سکتا' لہٰذا ہم عمل تخلیق کو خصوصی طور پر ماضی کا عمل گردانیں گے' لہٰذا کائنات ہمیں ایک ایسی مصنوع شے دکھائی دے گی جس کا اپنے خالق کی زندگی سے کوئی عضویاتی ناطہ نہیں ۔ خالق کا اس سے تعلق محض تماشا بین کا ہے ۔ وہ تمام بے معنی کلامی مباحث' جو نظریہ تخلیق کے بارے میں اٹھائے گئے' وہ اسی متناہی ذہن کی محدود سوچ کی پیداوار ہیں جو کائنات کو خدا کی زندگی میں محض ایک حادثہ تصور کرتے ہیں' لہٰذا ان کے نزدیک یہ کائنات تخلیق نہیں کی گئی ۔ وہ حقیقی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے متقابل کوئی غیرذات ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بعد مکانی موجود ہے ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ الوہی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جو پہلے اور بعد کا مفہوم رکھتا ہو ۔ کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کی غیر ہو' کیونکہ یہ نقطہ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی ذاتوں میں بدل دیتا ہے جو لامتناہی مکان کے خالی پنجرے میں ایک دوسرے کے متقابل ہوں ۔ ہم قبل ازیں دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ' خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی مختلف تعبیرات ہیں ۔ اس سے ماورا یہ خود اپنی ذات پر قائم ذات نہیں بلکہ یہ حیات خدا کے اظہارات کے عقلی پیرائے ہیں ۔ ایک بار معروف بزرگ حضرت بایزید **بسطامی** کے مریدوں میں تخلیق کا سوال سامنے آیا ۔ ایک مرید نے نکتہ آفرینی کرتے ہوئے فہم عامہ کے نقطہ نظر سے کہا: ایک ایسا بھی لمحہ وقت تھا جب خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہ تھا ۔ جواباً" حضرت بایزید **بسطامی** نے فرمایا: "اب بھی تو وہی صورت حال ہے جو پہلے تھی" یہ مادہ کی دنیا ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا اور خدا ایک فاصلہ پر بیٹھا اسے چلا رہا ہے ۔ بلکہ اس کی حقیقی فطرت تو ایک مسلسل عمل ہے جسے فکر نے الگ تھلگ چیزوں کی کثرت میں بانٹ رکھا ہے ۔ پروفیسر اڈنگٹن نے اس اہم مسئلہ پر مزید روشنی ڈالی ہے ۔ میں چاہوں گا کہ اس موقع پر اس کی کتاب "زمان و مکان اور کشش ثقل" کا حوالہ دوں ۔

ہم ایک ایسی دنیا رکھتے ہیں جس میں غلط حوادث اساسی طور پر مربوط ہیں ۔ ان بہت زیادہ اور ان گنت پیچیدہ ارتباطوں اور خاصیتوں کے باوجود ہم کائنات کے بے شمار پہلوؤں کو حسابی طور پر بیان کر سکتے ہیں ۔ ان ارتباطات اور خاصیتوں کی موجودگی کی نوعیت اسی طرح ہے جیسے کہیں بے شمار پگڈنڈیاں موجود ہوں ۔ لیکن وہ موجود تو ہیں جیسی کہ وہ تھیں تاہم وہ اس وقت تک پوشیدہ ہیں جب تک کوئی ان پر چل کر انھیں معنویت نہ دے ۔ اور اسی طرح صفات عالم میں سے کسی صفت کی موجودگی اس وقت معنویت حاصل کرتی ہے جب کوئی ذہن اس کو اپنا کر معنویت دے ۔ صفات کے بے معنی مجموعے سے ذہن مادے کی تطہیر کرتا ہے ۔ جس طرح منشور سفید روشنی کے بے راہ ارتعاشات سے قوس و قزح کے رنگ تطہیر کر لیتا ہے ۔ ذہن مستقل اشیا کو تو باقی رکھتا ہے مگر عارضی چیز کو نظرانداز کر دیتا ہے ۔ اور یہ نسبتوں کے ریاضیاتی مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ طریقہ جس سے ذہن اپنے مقاصد حاصل کرتا ہے وہ قابل ادراک دنیا کے مستقل جوہر کو بطور ایک خاص صفت کے لیتا اور پھر ان کو زمان اور مکان کے ادراکات میں تقسیم کرتا ہے تاکہ ان میں دوریت آ سکے ۔ اور جس کے لازمی نتیجے کے طور پر ہاس کا چناو کشش ثقل ' میکانکیت اور جیومیٹری کے قوانین کی ایجابیت ہوئی ہے ۔ کیا یہ کہنا مبالغہ ہو گا کہ ذہن کی طرف سے دوامیت کی تلاش ہی طبیعیات کی کائنات کا تخلیق کار ہے ۔

اس اقتباس کا آخری فقرہ پروفیسر اڈنگٹن کی کتاب میں گہری سوچ کی حامل چیز ہے ۔ کیونکہ ماہرین طبیعیات نے اپنے طریق کار سے ابھی یہ معلوم کرنا ہے کہ کیا بظاہر دکھائی دینے والی طبیعیات کی دوام دنیا' جسے ذہن نے دوامیت کی تلاش میں تخلیق کیا ہے' کی جڑیں کہیں اور زیادہ دوام ہستی سے پیوست ہیں ۔ جو ایک ذات کی حیثیت سے قابل ادراک ہے صرف اسی میں تغیر اور اثبات جیسی متضاد صفات یکجا ہیں ۔ استقلال اور تبدیلی دونوں اس سے موسوم ہیں ۔

تاہم یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے' جس کا جواب آگے بڑھنے سے پہلے دینا ضروری ہے ۔ اس طرح سے خدا کی تخلیقی فعالیت سے کار تخلیق وقوع پذیر ہوتا ہے ۔ الہیات کے سب سے زیادہ قدامت پسند اور تاحال مقبول مکتب فکر' میری مراد اشاعرہ سے ہے' اس کا یہ نظریہ ہے کہ الہیاتی توانائی کا تخلیقی طریق جواہراتی ہے ۔ اور ان کے اس نظریے کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت دکھائی دیتی ہے :

و ان من شئی الا عندنا خزائنہ و ماننزلہ الا بقدر معلوم (۲۱:۱۵)

اسلام میں تصور جواہریت (ایٹم) کا نشو و نما پانا' ارسطو کے ساکن و صامت کائنات کے خیال کے خلاف پہلی اہم عقلی بغاوت کا اشارہ ہے ۔ اس نے اسلامی فکر کی تاریخ کا ایک سب سے اہم اور دلچسپ باب رقم کیا ۔ اس نقطہ نظر کی سب سے پہلی صورت گری بصرہ کے مکتبہ فکر میں سے ابو ہاشم (م ۹۳۳)اور بغداد کے مکتبہ فکر کے سب سے جرات مند اور سلاست فکر کے مالک الہیاتی فلسفی ابوبکر باقلانی (م ۱۰۱۲) نے کی ۔ بعد میں تیرھویں صدی کے آغاز میں ہمیں اس کی ایک مربوط توضیح دلیل الحائر از موسیٰ میمونڈس کی کتاب میں ملتی ہے ۔ وہ ایک یہودی الہیاتی تھا

جس نے چین کی مسلم یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی ۔ اس کتاب کا فرانسیسی ترجمہ ۱۸۶۶ میں مونک نے کیا ۔ حال ہی میں امریکہ کے پروفیسر میکڈونلڈ نے اس کے مشمولات کی عمدہ توضیح آئی سس میں کی جہاں سے ڈاکٹر زومرنے اسے لیکر جنوری ۱۹۲۸ء کے مسلم ورلڈ رسالے میں شائع کیا ۔ تاہم پروفیسر میکڈونلڈ نے دریافت کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی کہ وہ کونسی نفسیاتی قوتیں ہیں جو مسلم علم کلام میں تصور جواہر کے نشو ونما کا تعین کرتی ہیں ۔ وہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ یونانی فکر میں اسلام کے تصور جواہر جیسی کوئی شے نہیں مگر چونکہ وہ مسلمان مفکرین کو کسی طبع زاد نظریے کے خالق ہونے کا اعزاز نہیں دینا چاہتا لہٰذا وہ نیم ولانہ طور پر ایک بڑی ہی سطحی قسم کی مشابہت اسلامی تصور اور بدھوں کے فرقے کے خیالات کے مابین لانے کی کوشش کرتا ہے اور اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اس تصور کا طبع زاد ہونا اسلامی فکر پر بدھ مت کے اثرات کے باعث ہے ۔ بدقسمتی سے اس خطبے میں اس انتہائی متشککانہ تصور کے منابع پر مکمل بحث ممکن نہیں ۔ میں یہاں اس کے چند نمایاں پہلوؤں کے بارے میں تجویز کرتے ہوئے ان خطوط کی طرف اشارہ کروں گا جن پر میری رائے میں جدید طبیعیات کی روشنی میں نئی تشکیل کا کام آگے بڑھنا چاہیے ۔

اشعری مکتب کے مفکرین کے مطابق دنیا ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنہیں وہ جواہر کہتے تھے ۔ لاتعداد چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا ایٹم جو مزید ناقابل تقسیم ہیں ۔ چونکہ خدا کا عمل تخلیق ناقابل انقطاع ہے لہٰذا ذرات کی تعداد متناہی نہیں ہو سکتی ۔ ہر لمحہ نئے جواہر وجود میں آتے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے ۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے :

واللہ یزید فی الخلق ما یشاء

خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے ۔

جواہر کا عمل اپنے وجود میں خودمختارانہ ہے ۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ وجود ایک صفت ہے جو جوہر پر خدا کی طرف سے قائم کی گئی ہے ۔ اس صفت کو پانے سے قبل جوہر خدا کی تخلیقی توانائی کے طور پر خوابیدہ پڑا ہوا تھا ۔ اس کے وجود میں آنے سے مراد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ خدا کی غیر مرئی تخلیق توانائی مشاہدہ ہو گئی ہے ۔ جوہر اپنی حقیقت میں کوئی جسامت نہیں رکھتے ۔ ان کی حالت ایسی ہے جس میں مکان کا کوئی دخل نہیں ۔ اپنے اجتماع کے ذریعے جواہر وسعت پذیر ہوتے اور مکانیت پاتے ہیں ۔ ابن حزم' جو نظریہ جواہر کا نقاد تھا' اس کا دراصل اعتراض یہ تھا کہ قرآن حکیم کی زبان فعل خلق اور خلق شدہ اشیا میں تمیز نہیں کرتی ۔ جس کو ہم شے کہتے ہیں وہ اپنی ماہیت اصلیہ میں جواہر ہی کا عملی اجتماع ہے ۔ عمل جواہر کے تصور میں مشکل یہ ہے کہ اس کی کوئی ذہنی تصویر نہیں بن سکتی ۔ جدید طبیعیات بھی جوہر کا ادراک بطور ایک عمل کے کرتی ہے ۔ جو بطور جوہر اصلی کی مخصوص طبیعی کیت کے' سامنے آتا ہے ۔ مگر جیسا کہ پروفیسر اڈنگٹن نے نشاندہی کی ہے' جہاں تک ایک اکمل نظریہ مقادیر عمل کا تعلق ہے' وہ ناممکن ہے گرچہ اس کا ایک غیر واضح تعین موجود ہے کہ عمل کی حرکت خود ایک عام قانون ہے ۔ لہٰذا الیکٹرون کا ظہور بھی کسی نہ کسی طور اس پر ہی منحصر ہے ۔

پھر ہم نے دیکھا کہ ہر جوہر ایک حالت رکھتا ہے جس میں مکان کا دخل نہیں' لہٰذا ہم سوائے اس کے کچھ نہیں جان سکتے کہ جوہر کا مکان میں مرور کس طرح ہے جبکہ اشاعرہ نے مکان سے مراد جواہر کا اجتماع لیا ہے۔ مگر وہ اس امر کی وضاحت نہ کر سکے کہ یہ حرکت جسمانی طور پر اول سے آخر تک مکان کے تمام درمیانی نکات میں سے کس طرح گذرتی ہے۔ کیونکہ ایسی تشریح کا مطلب لازمی طور پر فرض کرنا ہے کہ خلا کی موجودگی ایک حقیقت ہے۔ خالی جگہ کی مشکل پر قابو پانے کے لیے ہی نظام نے طفرہ یا زقند (چھلانگ) کا تصور وضع کیا اور جسم کی حرکت تصور کی جو خلا میں تمام منفعل حالتوں سے نہیں گذرتی بلکہ ایک حالت سے دوسری حالت کے درمیان موجود خلا سے پھلانگتی ہوئی گذرتی ہے۔ اب نظام کے مطابق حرکت تیز ہو یا آہستہ اس کی رفتار ایک سی ہوگی' تاہم موخر الذکر کے رکنے کے مقامات زیادہ ہوں گے۔ میں اعتراف کرتا ہوں کہ اس مشکل کے اس حل کو میں نہیں سمجھ پایا۔ تاہم میں یہ واضح کردوں کہ موجودہ جوہریت کو بھی اسی طرح کی مشکل کا سامنا تھا اور اس نے بھی اسی طرح کا حل پیش کیا ہے۔ پلانک کے نظریہ مقادیر کے تجربات کے پیش نظر ہم کسی جوہر کی خلا کے کسی مخصوص راستے پر متسلسل حرکت کا تصور نہیں کر سکتے' تاہم پروفیسر وائٹ ھڈ نے اپنی کتاب "سائنس اور جدید دنیا" میں نئی سمت میں ایک امید افزا تشریح یوں کی ہے کہ ایک الیکٹرون مکان میں اپنے راستے پر سے مسلسل نہیں گذرتا بلکہ اس کا وجود اس متبادل تصور پر ہے کہ وہ خلا میں مختلف غیر مسلسل حالتوں کے سلسلے میں ظاہر ہوتا ہے جو یکے بعد دیگرے مختلف زمانی صورتوں میں موجود ہوتا ہے۔ یہ ایک موٹر گاڑی کی طرح ہے جو اوسطاً "۳۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے سڑک پر جاری ہو مگر وہ سڑک پر سے مسلسل نہ گذر رہی ہو مگر وہ یکے بعد دیگرے مسلسل کرنے والے سنگ میلوں سے پاس ہو رہی ہو' اور ہر سنگ میل کے پاس دو منٹ کے لیے ٹھہرے۔

اس نظریہ تخلیق کا ایک اور اہم پہلو اس کا تصور "اعراض" ہے جس کی دوامی تخلیق کا انحصار جواہر کے تسلسل وجود پر ہے۔ اگر خدا اعراض کی تخلیق سے ہاتھ اٹھانا چاہتا ہے تو جوہر بطور جوہر وجود پذیر ہونا بند ہو جائیں گے۔ جوہر علیحدہ علیحدہ منفی یا مثبت صفات رکھتے ہیں جو متضاد جوڑے کی صورت میں ہوئی ہیں مثلاً" زندگی اور موت' حرکت و سکون' مگر ان میں خاص بات یہ ہے کہ امتداد نہیں ہوتی چنانچہ دو قضیئے نیچے درج ہیں:

الف۔ اپنی فطرت میں کسی کو بقا نہیں

ب۔ جواہر کا محض ایک ہی نظام ہے۔

جو یا تو وہ ہے جسے ہم روح کہتے ہیں یا وہ مادہ کی کوئی عمدہ صورت ہے یا محض ایک عرض ہے۔ میں یہ سوچتا ہوں کہ تخلیق مسلسل کے تصور کی رو سے جسے قائم کرنے کی طرف اشاعرہ راغب تھے' ان کے ہاں ابتدائی طور پر کسی قدر سچائی موجود تھی۔ میں قبل ازیں بھی کہہ چکا ہوں کہ میری رائے میں قرآن کی رو یونانی کلاسکیت کے مکمل طور پر منافی ہے۔ میں اشاعرہ کے نقطہ نظر کو اس کی تمام تر کمزوریوں کے باوجود محض ایک ایسی عقلی کوشش تصور کرتا ہوں جس کی بنیاد مثبت' مطلق یا توانائی کا نظریہ تخلیق ہے۔ اور جو ساکن کائنات کے ارسطوی نظریے کی

بنیاد مثبت ' مطلق یا توانائی کا نظریہ تخلیق ہے ۔ اور جو سائنس کائنات کے ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے ۔ میرے نزدیک اب اسلام کے ماہرین الٰہیات کا فرض ہے کہ وہ مستقبل میں اس خالصتاً" متشکک نظریے کی از سر نو تشکیل کریں اور اس کو جدید سائنس کے تصورات کے قریب تر لائیں جو خود اسی سمت میں آگے بڑھ رہی ہے ۔ دوسری شق خالصتاً" مادی دکھائی دیتی ہے ۔ میرا یقین ہے کہ اشاعرہ کا یہ نقطہ نظر کہ نفس ایک عرض ہے' ان کے اپنے نظریے کے حقیقی رجحان کے منافی ہے جس کے تحت جوہر کا وجود مسلسل ' عرض کی تخلیق مسلسل پر منحصر ہے ۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ حرکت' زمان کے بغیر ناقابل تصور ہے اور زمان کا تعلق حیات نفسی سے ہے ۔ اب موخرالذکر' حرکت سے زیادہ بنیادی ہے ۔ اگر حیات نفسی نہیں تو زمان بھی نہیں اور نہ کوئی حرکت ہے ۔ پس وہی حقیقی ہے جسے اشاعرہ عرض کہتے ہیں ' جو جواہر کے تسلسل کا ذمہ دار ہے ۔ یہ جواہر اس وقت مکانی ہوتے ہیں یا ہوتے دکھائی دیتے ہیں جب وہ وجود کی صفت پالیتے ہیں ۔ جو قدرت الٰہی کا کرشمہ شمار ہوں گے اور لازمی طور پر روحانی ہوں گے ۔ نفس خالصتاً" ایک عمل ہے ' جسم محض ایک ایسا عمل ہے جو نظر آتا ہے اور قابل پیائش ہے ۔ درحقیقت اشاعرہ نے نقطے اور لمحے کے جدید ترین نظریے کی ایک دھندلی سی پیش بینی کی' مگر وہ نقطے اور لمحے کے باہمی تعلق کی نوعیت کو درست طور پر جاننے میں ناکام ہو گئے ۔ ان دونوں میں لمحہ زیادہ بنیادی ہے مگر نقطہ' لمحہ سے' اپنی ہستی کے اعتبار سے' ناقابل انقطاع ہے ۔ نقطہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ لمحہ کو دیکھنے کا ہی ایک انداز ہے ۔ رومی' غزالی سے زیادہ اسلامی روح کے قریب ہیں جب وہ کہتے ہیں کہ :

پیکر از ما ہست شد' نے ما ازو
بادہ از ما ہست شد' نے ما ازو

کیونکہ حقیقت تو اپنی بنیاد میں روح ہے' تاہم یقینی طور پر روح کے درجات ہیں ۔ تاریخ فکر اسلامی میں حقیقت کے درجات کا تصور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کی تحریروں میں ظاہر ہوا ۔ عصر جدید میں ہم اس موضوع پر وسیع پیانے پر کام فریڈرک ہیگل کے ہاں اور زیادہ قریبی زمانے میں آنجہانی لارڈ ہالڈن کی کتاب "اضافیت کا دور" ' جو اس کی وفات سے کچھ ہی عرصہ پہلے چھپی' میں پاتے ہیں ۔ میں نے حقیقت مطلقہ کو "انا" کے بطور لیا ہے ۔ اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انائے مطلق سے ہی اناؤں کا متسلسل کا صدور ہو رہا ہے ۔ انائے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں ' انائی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے ۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں اپنی میکانکی حرکت سے جسے ہم مادے کے جوہر کہتے ہیں ' انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت ہے ۔ جو "عظیم میں ہوں" کا فی نفسہ انکشاف ہے ۔ قدرت حقہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنے وجود میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے ۔ تاہم اس کی انائیت کے اظہار کے درجات ہیں ۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کی تان بتدریج پورے طور پر اس

وقت تک گونجتی ہے جب تک انسان اپنی تکمیل کو نہیں پہنچتا ۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انساں کی شہ رگ سے بھی قریب قرار دیتا ہے ۔ حیات الٰہیہ کے دوامی بہاو میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی اور حرکت کرتی ہے ۔

لہٰذا مسلم فکر کی بہترین روایات سے پیدا ہونے والی تنقیدی تحریک سے اشاعرہ کی جوہریت کی اسکیم روحانی تکثیریت میں بدل گئی ۔ جس کی تفصیلات مرتب کرنا مستقبل کے مسلم الٰہیین کا فریضہ ہے ۔ تاہم یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا جوہریت خدا کی قدرت خالقہ میں کوئی حقیقی مقام رکھتی ہے یا ہمیں ہمارے ایک خاص متناہی انداز میں ادراک کرنے کے سبب اس طرح دکھائی دیتی ہے ۔ خالصتاً" سائنسی نقطہ نظر سے میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ اس سوال کا کیا جواب ہے ۔ مگر نفسیاتی لحاظ سے ایک بات میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں وہ یہ کہ اگر ہم بہت ہی احتیاط سے بھی کہیں تو حقیقی وہی ہے جو اپنی حقیقت کا براہ راست شعور رکھتا ہے ' حقیقت کے درجات خودی کے احساس کے درجات کے ساتھ بدل جاتے ہیں ۔ خودی کی ماہیت ایسی ہے کہ اس کے باوجودیکہ اس میں دوسری خودیوں کا ردعمل ظاہر کرنے کی صلاحیت ہے وہ اپنی بذاتہ مرکزیت رکھتی ہے اور اپنا انفرادیت کا ایک ذاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے وہ اپنے علاوہ دیگر تمام اناوں کو خارج کر دیتی ہے اور انسان جس میں خودی اپنی اضافی اکملیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقہ میں اپنا صحیح مقام پالیتی ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے وہ اعلیٰ مدارج طے پالیتی ہے جو اس کے اردگرد کی اشیاکو نصیب نہیں ۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انساں ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقہ میں شعوری کردار رکھتا ہے ۔ جس میں ایک بہتر دنیا کے تصور کی صلاحیت ودیعت کی گئی ہے ۔ اور جو اسے جیسا چاہے اپنی مرضی کے مطابق ڈھال سکتا ہے ۔ اس کی خودی تحریک پاتی ہے کہ وہ انفرادیت کی طرف بڑھے اور یکتائی حاصل کرے ۔ اور اس تمام ماحول سے استفادہ کرے جس پر اسے غیر معینہ مدت کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی ہے ۔ مگر میں آپ سے عرض کرتا ہوں کہ آپ اس لمحے کا انتظار فرمائیں جب میں اپنے خطبے میں خودی کی ابدیت اور اس کی آزادی کے بارے میں اظہار خیال کروں گا ۔ اس عرصے میں چند الفاظ جوہر زماں کے نظریے کے بارے میں کہنا چاہوں گا جو اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا کمزور ترین پہلو ہے ۔ یہ اس لیے ضروری ہے تاکہ ہم خدا کی صفات کا کوئی معقول نقطہ نظر اپنا سکیں ۔

زمان کا مسئلہ مسلم مفکرین اور صوفیا میں ہمیشہ توجہ طلب رہا ہے ۔ اس کی جزوی وجہ یہ حقیقت دکھائی دیتی ہے کہ قرآن حکیم کی روشنی میں دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا خدا کی نشانیوں میں سے گردانا گیا ہے ۔ اور جس کی دوسری جزوی وجہ یہ ہے کہ پیغمبر اسلام نے خدا کی شناخت دہر (زماں) کے طور پر کرائی جو ایک مشہور حدیث کے الفاظ سے ظاہر ہے ۔ یقیناً" کچھ عظیم مسلم صوفیاء دہر کے لفظ کی صوفیانہ صفات کے قائل تھے ۔ محی الدین ابن عربی کے بقول "دہر" خدا کے خوبصورت ناموں میں سے ایک ہے اور امام رازی اپنی تفسیر میں ہمیں بتاتے ہیں کہ بعض مسلم صوفیا نے انہیں لفظ "دہر" دہر' دیسور یا دیہار کا وظیفہ کرنے کو کہا ۔ اشاعرہ کا

نظریہ زماں تاریخ فکر اسلامی میں اسے فلسفیانہ سطح پر جاننے کی اولین کوشش تھی ۔ اشاعرہ کے مطابق زماں مفرد آنات کا تسلسل ہے ۔ زماں کا ایک خالی لمحہ بھی ہے جس کو ہم گویا زماں کا خلا کہیں گے ۔ اس نتیجے کی لغویت کی وجہ یہ حقیقت ہے کہ وہ اپنے موضوع تحقیق کو مکمل طور پر معروضی نقطہ نظر سے دیکھتے تھے ۔ انہوں نے یونانی فکریات کی تاریخ سے کوئی سبق نہیں سیکھا ۔ اس نے بھی یہی نقطہ نظر اختیار کیا اور اس طرح کسی نتیجہ تک نہ پہنچا ۔ ہمارے زمانے میں نیوٹن نے زماں کو ایک ایسی چیز قرار دیا جو اپنی ذات میں اور اپنی ہی فطرت میں برابر رواں دواں ہے ۔ نیوٹن کی طرف سے اسے ندی سے تشبیہ دینا بھی متعدد اعتراضات کا باعث ہے کیونکہ یہ بھی زمان کے بارے میں اس کا ایک معروضی انداز نظر ہے ۔ ہم یہ بات نہیں سمجھ سکتے کہ کس طرح ایک چیز اس ندی میں غوطہ شدہ پر اثر انداز ہوتی ہے اور کس طرح ان اشیا سے مختلف ہے جو اس بہاو میں شریک نہیں ہیں اور اگر زماں کو ندی قیاس کریں تو ہم زماں کے آغاز' انجام اور اس حدود کے بارے میں کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے ہیں ۔ اس کے علاوہ اگر بہاو' حرکت یا مرور ہی زماں کی ماہیت کے لیے حتمی لفظ ہیں تو پھر زماں کا ایک دوسرا زماں بھی ہو گا جس میں پہلے زماں نے حرکت کی ہوگی اور پھر اس زماں کا بھی ایک اور زماں ہوگا ۔ یوں یہ سلسلہ لاانتہا تک چلا جائے گا ۔ لہٰذا زماں کا مکمل معروضی تصور مشکلات سے اٹا ہوا ہے ۔ لہٰذا یہ مسلم ہے کہ عمل پر یقین رکھنے والے عرب' یونانیوں کی طرح زماں کو غیر حقیقی تصور نہیں کر سکتے تھے ۔ اور نہ ہی اس بات کا انکار کیا جا سکتا ہے کہ گو ہم کوئی ایسی حس نہیں رکھتے جس سے زماں کا ادراک کیا جا سکے ۔ یہ ایک طرح کا بہاو ہے جو اپنے مناسب معروض رکھتا ہے اور کہا جا سکتا ہے کہ وہ جوہر ہے ۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید سائنسوں کا نقطہ نظر بھی وہی ہے جو اشاعرہ کا تھا۔ زماں کی ماہیت کے بارے میں طبیعیات کے جدید انکشافات کا مفروضہ بھی مادے کے عدم تسلسل کی طرف ہی ہے ۔ اس سلسلے میں پروفیسر رونگنھر کی کتاب "فلسفہ اور طبیعیات" کی یہ عبارت قابل غور ہے " قدما کے نقطہ نظر کے برعکس کہ " فطرت جست نہیں لگاتی" اب واضح طور پر نظر آتا ہے کہ کائنات میں اچانک جست لگانے سے ہی تبدیلی کا عمل ہوتا ہے ۔ بظاہر نظر آنے والے تدریجی ارتقا سے نہیں ہوتا ۔ طبیعیاتی نظام تو صرف مخصوص حالتوں کے متناہی اعداد کی اہلیت پر ہی منحصر ہے ۔ دو مختلف اور یکے بعد دیگرے رونما ہونے والی حالتوں میں کائنات غیر حرکت پذیر ہوگی اور وقت معطل ہو جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت بذاتہ غیر متسلسل ہے اور وقت کا بھی ایک جوہر ہے ۔ اب نکتہ یہ ہے کہ اشاعرہ کی تاویلی کوشش ہو یا جدید مفکرین کی' دونوں مکمل طور پر نفسیاتی تجزیہ سے محروم ہیں اور اس کمی کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ زمان کے موضوعی پہلو کے ادراک میں ناکام رہے ہیں ۔ اس ناکامی کی وجہ سے ان کے نظریات میں مادی جوہر اور زمانی جوہر کے نظامات الگ الگ ہو گئے اور ان کے درمیان کسی طرح کا کوئی عضویاتی رشتہ نہ رہا ۔ یہ بات تو واضح ہے کہ اگر ہم زمان کو خالص موضوعی نقطہ نظر سے دیکھیں تو متعدد مشکلات پیدا ہو جائیں گی اس لیے کہ ہم جوہری وقت کا خدا پر اطلاق نہیں کر سکتے اور خدا کو ہم اس طرح سارے عمل تشکیل میں

زندگی کی حیثیت سے دیکھیں گے جس طرح مکاں، زماں اور تقدیر پر اپنے ایک خطبہ میں پروفیسر الیگزنڈر دیکھتے نظر آتے ہیں۔ متاخرین مسلمان الٰہیون ان مشکلات سے پورے طور پر آگاہ تھے۔ ملا جلال الدین دوانی اپنی کتاب "زورا" کے ایک پیرے میں، جو ایک جدید طالب علم کو پروفیسر رائس کے تصور وقت کی یاد دلاتا ہے، ہمیں بتایا ہے کہ اگر ہم وقت کو ایک قسم کی مدت تصور کریں تو یہ ہمیں واقعات کا ظہور ایک جلوس کی صورت میں حرکت کرتے ہوئے نظر آنا ممکن بنا دے گا۔ اور یوں یہ مدت ایک وحدت دکھائی دے گی۔ تب ہم اسے ایک الوہی عمل کی طبع زاد صورت کہنے کے سوا اور کوئی توضیح نہ کر سکیں گے جو اپنے پورے تواتر کے ساتھ تمام مراحل سے گذر رہی ہے۔ مگر ملا دوانی یہاں جلوس کی فطرت کے بارے میں زیادہ گہری بصیرت کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وہ اضافی ہے۔ لہٰذا وہ خدا کے معاملے میں غائب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ خدا کے سامنے تو تمام واقعات ایک ہی عمل ادراک میں ظاہر ہوتے ہیں۔ صوفی شاعر عراقی کا بھی تقریباً" یہی نقطہ نظر ہے۔ وہ زماں کی لا تعداد انواع کا ادراک کرتا ہے جو مختلف متغیر درجات وجود میں اضافی ہیں۔ مگر مادیت اور خالص روحانیت سے مربوط ہیں۔ تاہم گردش افلاک سے متحرک ہونے والے کثیف اجسام کا وقت ماضی حال اور مستقبل میں قابل تقسیم ہے۔ اس کی فطرت یوں ہے کہ جب تک ایک دن نہیں گذرتا دوسرا دن وجود میں نہیں آتا۔ غیر مادی وجودوں کا وقت بھی تسلسل میں ہے مگر اس کا طریق یہ ہے کہ ٹھوس اجسام کا تمام سال غیر مادی اجسام کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس طرح جب غیر مادی اجسام کے درجے میں ہم اوپر اٹھیں گے تو ہم زمان الٰہی کے درجے میں پہنچ جائیں گے۔ جہاں وقت مرور کی کسی خاصیت کا پابند نہیں بلکہ کلیتاً" آزاد ہے۔ نتیجۃً اس زماں میں تقسیم، تغیر اور تواتر طرز کی کوئی بھی چیز موجود نہیں۔ یہ ابدیت کے تصور سے بھی بالا ہے۔ کیونکہ اس کے ساتھ ابتدا و انتہا کے زمانی تصورات بھی منسلک نہیں کئے جا سکتے۔ خدا ایک ہی ناقابل تقسیم عمل ادراک میں تمام چیزوں کو دیکھتا اور سنتا ہے۔ خدا کی اولیت زماں کی اولیت کے سبب نہیں بلکہ اس سے الگ۔ وقت کی اولیت خدا کی اولیت کی محتاج ہے۔ لہٰذا زماں الٰہیہ وہ ہے جسے قرآن "ام الکتاب" کے نام سے بیان کرتا ہے۔ جس میں تمام تاریخ علت و معلول کے تانے بانے سے آزاد ہے اور وہ ایک برتر ابدی آن میں مرتکز ہے۔ تمام مسلمان متکلمین میں سے فخرالدین رازی نے وقت کے مسئلے کو سب سے زیادہ سنجیدگی سے موضوع بحث بنایا۔ اپنی کتاب "مباحث مشرقیہ" میں امام رازی نے اپنے معاصر نظریات زمان پر بحث کی مگر چونکہ وہ اپنی منہاج فکر میں معروضی تھے لہٰذا کسی حتمی نتیجے تک نہ پہنچ سکے۔ حتیٰ کہ انہیں کہنا پڑا:

> "میں اس قابل نہیں ہوا ہوں کہ وقت کی ماہیت کے بارے میں کوئی حقیقی چیز دریافت کر سکوں۔ میری اس کتاب کا مقصد یہ ہے کہ میں کسی کی جانبداری کئے بغیر وہ سب کچھ بیان کردوں جو نظریے کے حق میں یا خلاف کہا جا سکتا ہے۔ وقت کے مسئلہ پر دانستہ کسی کی طرف داری کرنے سے خود کو باز رکھا ہے"۔

اوپر کی بحث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ خالص معروضی انداز فکر جزوی طور پر ہی وقت کی ماہیت کو سمجھنے میں معاون ہو سکتا ہے ۔ اس کا صحیح راستہ ہمارے شعوری تجربے کا محتاط نفسیاتی تجزیہ ہے جو وقت کی ماہیت کو عیاں کرنے کا واحد راستہ ہے ۔ میں تجویز کروں گا کہ اس امتیاز کو دیکھئے جو میں نے نفس کے حوالے سے نفس ادراکی اور نفس فعالی میں قائم کیا ہے ۔ نفس ادراکی خالص دوران میں رہتا ہے جو تسلسل کے بغیر متغیر ہوتا رہتا ہے ۔ نفس کی زندگی کا مدار اس کے ادراکی سے فعال ہونے اور وجدان سے تعقل کی طرف حرکت زن ہونے پر ہے ۔ اسی حرکت سے زمان جوہری پیدا ہوتا ہے لہٰذا ہمارے شعوری تجربے کا کردار ہمارے تمام علوم میں داخل ہونے کا نقطہ آغاز ہمیں ان تصورات کا سراغ دیتا ہے جو عضویاتی وحدت یا ابدیت اور جوہر کے بطور وقت شمار کرنے کے حلقے میں ثبات اور تغیر کی اضداد میں تطبیق پیدا کرتے ہیں ۔ اب اگر ہم اپنے شعوری تجربے کی رہنمائی کو قبول کرتے ہوئے انا کی زندگی کو انائے مطلق کے استدلال پر قیاس کر لیں تو خودی مطلق کا زمان ایک ایسا تغیر ہے جو بغیر تسلسل کے ہے یعنی یہ ایسا نامیاتی کل ہے جس میں خودی کی تخلیقی حرکت سے جو ہریت ظاہر ہوتی ہے ۔ یہی کچھ ہے جو میر داماد اور ملا باقر کے پیش نظر ہے' جب وہ کہتے ہیں کہ وقت عمل تخلیق سے پیدا ہوتا ہے جس سے خودی مطلق جانچتی اور پیمائش کرتی ہے ۔ پس یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدا کی لا محدود قوت و ثروت لا تعداد تخلیقی امکانات پر محیط ہے ۔ دوسری طرف خودی ابدیت میں رہتی ہے ۔ اس اصطلاح سے میری مراد یہ ہے کہ تواتر تغیر یا دوسرے الفاظ میں وہ زماں متسلسل میں رہتی ہے ۔ جب کہ میں اسے عضویاتی سطح پر ابدیت سے متعلق سمجھتا ہوں اس مفہوم میں کہ یہ باتواتر تغیر کا ایک پیمانہ ہے ۔ صرف اسی مفہوم میں یہ ممکن ہے کہ ہم قرآن کی اس آیت کو سمجھ سکیں :

لہ اختلاف اللیل و النھار

دن رات کا آنا جانا اس کے سبب ہے ۔ یہ اس مسئلے کا مشکل ترین پہلو ہے جس پر میں اپنے پچھلے خطبہ میں بات کر چکا ہوں ۔ اب یہ موقع ہے کہ ہم خدا کے علم اور اس کی صفات قدرت پر بات کریں ۔ علم کا اطلاق اگر متناہی خودی پر کیا جائے تو ہمیشہ اس سے مراد استدلالی علم ہو گا جو ایک زمانی طریق پر ہے' جس کا انحصار دوسروں پر ہوتا ہے مگر عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ وہ نفس مدرکہ کے دو بدو ہے ۔ اب اس مفہوم میں بھی اگر اس کی توضیح خدا کی قدرت کاملہ تک کی جائے تو پھر بھی وہ دوسروں کے روبرو رہے گا ۔ اور خدا سے اس کا جواز نہ لایا جا سکے گا ۔ جو ہر لحاظ سے کامل ہے ۔ لہٰذا اس کا ایک متناہی خودی کی حیثیت سے ادراک نہیں کیا جا سکتا ۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں یہ کائنات خود اپنی ذات پر قائم خدا سے غیر کوئی چیز نہیں ہے ۔ یہ ایسی محض اس وقت نظر آتی ہے جب ہم تخلیق کے عمل کو دیکھتے ہیں جو خدا کے ہاں ایک خاص واقعہ ہے' تو یہ کائنات ہمیں ایک خود مختار شے نظر آتی ہے ۔ مگر لا محدود اور لامتناہی خودی یعنی خدا کی نگاہ سے دیکھیں تو اس سے غیر کوئی چیز موجود نہیں ۔ کیونکہ خدا کا جاننا اس کے عمل کرنے کے مترادف ہے ۔ خدا کے جاننے اور عمل کرنے میں کوئی فرق نہیں ۔ دونوں ایک ہی چیز ہیں ۔

یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ خودی خواہ وہ محدود ہے یا لا محدود وہ غیر خودی کے تقابل کے بغیر سمجھی جا سکتی اور اگر خودیٔ مطلق کے باہر کچھ نہیں تو خودی مطلق کی بطور خودی تفہیم نہیں ہو سکتی ۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ایک مثبت تصور کی تشکیل میں منطقی انکار سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ لازمی طور پر تجربے میں آنے والی حقیقت کی نوعیت پر اپنا انحصار رکھتا ہے تو تجربے پر ہماری تنقید سے حقیقت مطلق کے بارے میں پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک عقلی طور پر بیدار زندگی ہے جو ہماری زندگی کے تجربے کے حوالے سے سوائے ایک کلی وجود کے جانی نہیں جا سکتی ۔ اس کی بنت بڑی مہارت سے ہوتی ہے اور جو ایک بنیادی حوالے کی حیثیت رکھتی ہے اس کی ہستی سے ہی زندگی کا کردار ہے ۔ حیات مطلق کی تفہیم بطور ایک خودی کے ہی ممکن ہے ۔ علم اپنے استدلالی علم کے مفہوم میں لا محدود ہونے کے باوجود وہ ایک الٰہی خودی میں استناد نہیں کیا جا سکتا جو جانتی ہے ۔ اور اس وقت وہ ایک جانے گئے موضوع کے لیے زمین ہموار کرتا ہے ۔ بدقسمتی سے یہاں زبان کوئی مدد نہیں کرتی ۔ ہمارے پاس کوئی لفظ ایسا نہیں جو علم کی نوعیت کو بیان کر سکے جو اپنے موضوع میں تخلیقی ہو ۔ علم الٰہی کے متبادل کے طور پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم کلی ادراک کا ایک واحد ناقابل تجزیہ عمل ہے جو واقعات کے خصوصی نظام کی حیثیت سے ایک ابدی آن کی صورت میں خدا کو تاریخ کے تمام عمل سے فوری طور پر آگاہ رکھتا ہے ۔ یہ ہے وہ جو جلال الدین دوانی اور ہمارے زمانے میں پروفیسر رائس خدا کے علم کے بارے میں تفہیم رکھتے ہیں ۔ اس بات میں سچائی کا ایک عنصر ضرور موجود ہے مگر اس سے ایک مکمل طے شدہ منجمد ' متعین مستقبل والی اور پہلے سے بنائی گئی کائنات کا تصور ابھرتا ہے جس میں متعین واقعات کا نظم ناقابل تبدیل ہے ۔ وہ تقدیر اعلیٰ ہے جو خدا کی تخلیقی فعالیت کو ایک پہلے سے متعین سمت کی طرف ہٹاتی ہے ۔ اس سے درحقیقت علم الٰہی ایک طرح کی فعالیت ہمہ دانی بن جاتا ہے جو آئن سٹائن سے قبل کی طبیعیات کے اس ساکت خلا کی طرح ہے جس سے جملہ موجودات قائم ہیں مگر ان کے اندر کسی قسم کی کوئی حقیقی وحدت موجود نہیں ۔ علم الٰہی کی تفہیم لازمی طور پر ایک زندہ تخلیقی عمل کی حیثیت سے ہونی چاہیے جس میں اپنے طور پر موجود نظر آنے والی اشیا نامیاتی طور پر وابستہ ہیں ۔ بلا شبہ خدا کے علم کو ایک منعکس کرنے والا آئینہ تصور کرنے سے ہم مستقبل کے واقعات کے بارے میں خدا کے پہلے سے موجود علم کو محفوظ بنا سکتے ہیں مگر یہ لازمی بات ہے کہ ہم ایسا خدا کی آزادی کی قیمت پر ہی کر پائیں گے ۔ خدا کی حیات تخلیق کے نامیاتی کل میں مستقبل لازمی طور پر پہلے سے موجود ہے مگر یہ اس کی موجودگی ایک یقینی طور پر لگے بندھے اور متعین نظام و واقعات کی بجائے ایک کھلے امکان کے طور پر ہوتی ہے ۔ جو کچھ میں بتانا چاہتا ہوں ' ایک مثال اس بات کو سمجھانے میں مفید ثابت ہو سکتی ہے ۔ فرض کرو جیسا کہ انسانی فکر کی تاریخ میں ہوتا ہے ' کہ آپ کے نور شعور میں ایک ایسا بارآور تصور پیدا ہوتا ہے جو اپنے اندر اطلاق کی بے پناہ باطنی قوت بھی رکھتا ہے ۔ آپ اس تصور سے جو ایک پیچیدہ کل کے طور پر فوری طور پر آگاہ ہو جاتے ہیں ۔ مگر تعقلاتی طور پر اس کو کرنا اور اس کے مختلف اعمال کا ہونا وقت کا متقضی ہے ۔ یہ تصور

وجدانی طور پر تمام امکانات کے ساتھ ذہن میں موجود ہے۔ کوئی خاص امکان جسے آپ عقلی سطح پر نہیں جانتے کسی خاص لمحہ وقت میں یکایک آپ کے ذہن میں کوند سکتا ہے۔ یہ اس وجہ سے نہیں کہ آپ کے علم میں کوئی نقص ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابھی اس مکان کے جان جانے کی صورت نہیں تھی۔ تجربے کے ساتھ ساتھ کسی تصور کے اطلاق کے امکانات ظاہر ہوتے جاتے ہیں۔ بعض دفعہ تو اس تصور کے اطلاق کے امکانات جاننے کا علم مفکرین کی کئی نسلیں گذر جانے پر ہوتا ہے' تاہم خدا کے علم کے حوالے سے یہ ممکن نہیں کہ بطور انفعالی معرفت کے خالق کے تصور تک رسائی ہو سکے۔ اگر تاریخ کو پہلے سے طے شدہ واقعات کی ایک ایسی تصویر کہا جائے جو تاریخ سامنے آرہی ہے تو واقعات میں تنوع اور بدیعت کا خاتمہ ہو جائے گا۔ نتیجتہ" ہم لفظ تخلیق کا کوئی مفہوم متعین نہ کر سکیں گے۔ جس کا مفہوم ہمارے نزدیک ہمارے اپنے حوالے سے طبع زاد عمل کا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ قضا و قدر کے تمام انتہاتی مباحث کے اختلافات کا تعلق خالصتا" تشکیک سے ہے جس میں ہمارے مشاہدے میں آنے والی اس زندگی پر ہماری نظر نہیں جو یک بیک وجود میں آتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خودیوں کا جنم یکایک ہوتا ہے جو ایک ناقابل مشاہدہ عمل ہے جس سے انائے کل کی آزادی پر ایک حد قائم ہو جاتی ہے 'مگر اس پر یہ حد کوئی باہر سے لاگو نہیں ہوتی بلکہ یہ خدا کی تخلیقی آزادی سے پیدا ہوتی ہے۔ جہاں وہ ایک ایسی لا محدود خودی کا انتخاب کرتا ہے جو اس کی زندگی' قوت اور آزادی میں حصہ لیتی ہے۔

مگر یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ کے ساتھ اس تحدید کی تطبیق کیونکر کی جا سکتی ہے۔ ہمیں تحدید کے اس لفظ سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں قرآن مجرد مطلقات یا کلیات کو پسند نہیں کرتا بلکہ اس کی نظر ٹھوس حقائق پر ہے جس کا نظریہ اضافیت نے جدید فلسفے کو سبق دیا ہے تمام فعالیت خواہ وہ تخلیقی ہو یا کسی اور قسم کی ہو وہ ایک قسم کی حد ہے جس کے بغیر یہ ممکن نہیں کہ ہم خدا کو بطور ایک ٹھوس فعال خودی کے دیکھ سکیں۔

اگر ہم مجرد معنوں میں خدا کی قدرت کاملہ کو دیکھیں تو یہ ایک اندھی بے راہ طاقت ہو گی جس کی کوئی بھی حد نہیں ہے۔ جبکہ قرآن حکیم کا فطرت کا یہ صاف اور یقینی تصور ہے جو آپس میں باہم دگر مربوط قوتوں کے ایک کرہ کا ہے پس اس نقطہ نظر سے خدا کی قدرت کاملہ خدا کی حکمت کاملہ سے مربوط ہے جو خدا کی لامحدود طاقت کو دیکھتی ہے کہ وہ اپنا اظہار کسی غیر متعین من مانے انداز سے کرنے کی بجائے ایک ہموار اور متواتر نظام میں کرتی ہے۔ ایسے ہی لمحے میں قرآن خدا کو تمام نیکیوں کا سرچشمہ قرار دیتا ہے کہ ہر خیر اسی کی دسترس میں ہے۔ اب اگر حکیمانہ طور پر خودی اپنی متعین کردہ راہ پر چلنے والی مشیت ایزدی سرتا سر خیر ہے تو ایک اہم مسئلہ سامنے آئے گا کہ جیسا کہ جدید سائنس میں بھی ہے۔ ارتقا کی راہ میں ہمہ گیر درد و مصائب اور گناہوں کی نوعیت کیا ہو گی۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ گناہوں کا تعلق صرف انسانوں سے ہے مگر درد و مصائب تو تقریبا" سب کے لیے ہیں۔ گرچہ یہ بات درست ہے کہ انسان مصائب جھیلتا ہے اور جھیلتا رہے گا تاکہ وہ منزل یا مقام حاصل کر سکے جو اس کے پیش نظر ہے مگر یہ ایک

کھلی صداقت ہے کہ دنیا کی زندگی میں ہمیں اخلاقی اور طبیعی دو طرح کی برائیوں سے سابقہ پڑتا ہے ۔ شر کی اضافیت اور ان قوتوں کی موجودگی جو ہمارے دکھ میں موجب تسکین بنتی ہیں' بھی اس اذیت کا مداوا نہیں' کیونکہ یہ ایک اٹل حقیقت ہے ۔ اب کیا خدا کی قدرت کاملہ اور خیر کی خلقت میں بدی کے عنصر سے کسی قسم کی کوئی تطبیق ممکن ہے ۔ در حقیقت یہ المناک مسئلہ ہی دین و مذہب کے لیے سب سے سنجیدہ عقدہ ہے ۔ جدید مصنفین میں نا ومن سے بڑھ کر کسی نے بھی اس مسئلہ پر روشنی نہیں ڈالی ۔ اس نے اپنے ایک مختصر مذہبی مکتوب میں لکھا ہے کہ " ہم دنیا کا علم رکھتے ہیں جو تمہیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ خدا قوت ور اور طاقتور ہے جو بیک وقت زندگی اور موت کو اس طرح بھیجتا ہے جس طرح روشنی اور تاریکی ۔ وہی جس پر ہمارا ایمان ہے ہماری نجات کا باعث ہے ۔ جو خدا کو باپ کی طرح بتاتی ہے ۔ خدائے دنیا کی پیروی میں دیکھیں کہ اس نے زندہ رہنے کی جدوجہد کی اخلاقیات پیدا کی ۔ اور حضرت مسیح علیہ السلام کے باپ کی خدمت' زحمت کی اخلاقیات کا باعث ہے ۔ اب خدا دو تو نہیں ہیں بلکہ خدا تو ایک ہی ہے تاہم کسی نہ کسی طرح دونوں آپس میں گھلے ملے ہوئے ہیں مگر کوئی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ ان دونوں کے گھلے ملے کی نوعیت کیسی ہے ۔ رجائیت پسند براوننگ کے خیال میں دنیا میں سب کچھ ٹھیک ٹھاک ہے مگر یاسیت زدہ شوپنہار کے نزدیک دنیا سردیوں کی ایک اندھی ہوئی یخ بستہ نہ ختم ہونے والی رات ہے ۔ جس میں لا تعداد مخلوقات چند ثانیوں کے لیے نمودار ہوتی ہیں اور پھر غائب ہو جاتی ہیں ۔ قنوطیت اور رجائیت میں اس جدل کا فیصلہ ہم کائنات کے بارے میں موجود علم کی روشنی میں ابھی کوئی حتمی فیصلہ نہیں کر سکتے ۔ ہماری عقلی تشکیل ایسی ہے کہ ہم چیزوں کا جزوی علم ہی رکھتے ہیں ۔ ہم ان عظیم کائناتی قوتوں کی مکمل اہمیت کو نہیں جان سکتے جو ایک طرف تو تباہی لاتی ہیں اور دوسری طرف زندگی کو باقی رکھنے اور اسے برقرار رکھنے میں کام آتی ہیں ۔ قرآن حکیم کی تعلیمات جو انسان کے رویوں میں بہتری کے امکانات اور فطرت کی قوتوں پر اس کے اختیار پر یقین رکھتی ہیں وہ نہ قنوطیت کی حمایت کرتی ہیں اور نہ رجائیت کی وہ تو بہتری پر یقین رکھتی ہیں وہ تو ایک بڑھتے رہنے والی کائنات کی تعلیم دیتی ہیں اور اس امید کو بڑھاتی ہیں کہ بالآخر انسان بدی پر فتح حاصل کر لے گا ۔

تاہم اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس مشکل کو کسی بہتر انداز میں سمجھ سکیں تو ہمیں اس روایت کی طرف دیکھنا چاہیے جو حضرت آدم علیہ السلام کے جنت سے زمین پر اترنے سے متعلق ہے' قرآن نے جسے ہبوط آدم کہا ہے ۔ اس واقعے میں قرآن نے جزوی طور پر قدیم اشاروں کو باقی رکھا ہے مگر اپنے مواد میں وہ بالکل تازہ معنوں میں بیان ہوئی ہے ۔ قرآن حکیم جزوی یا کلی تبدیلی کے اپنے طریق کار سے روایت کو بالکل ہی بدل دیتا ہے تاکہ اس میں نئے افکار پیدا ہو جائیں اور یوں اسے روح عصر کے بالکل مطابق بنا دیتا ہے ۔ یہی بات ہے جس کو اسلام کے مسلمان اور غیر مسلم طالب علموں نے ہمیشہ نظر انداز کیا ہے ۔ ان داستانوں کے بیان سے قرآن کا مقصد تاریخی واقعات کا بیان نہیں ہوتا بلکہ اس سے مقصود ان کی آفاقی اخلاقی اور فلسفیانہ اہمیت کو اجاگر کرنا

ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے قرآن ان واقعات سے ان افراد اور مقامات کے نام حذف کر دیتا ہے کیونکہ وہ انہیں اپنے معانی کے لحاظ سے محدود کرنے کا باعث بن سکتے ہیں اور ان کو محض تاریخی واقعات تک محدود کر دیتے ہیں۔ اس طرح قرآن ان تفصیلات کو بھی حذف کر دیتا ہے جو ان واقعات کے بارے میں ہمارے محسوسات کو کسی اور سمت لے جا سکتی ہیں۔ کسی روایت اور واقعہ کے ساتھ ایسا کرنا کوئی غیر معمولی اور انوکھا عمل نہیں بلکہ یہ غیر مذہبی ادب میں بھی ایک عام سی بات ہے۔ اس کی مثال فاوسٹ سے آپ سمجھ سکتے ہیں جس میں گوئٹے کی غیر معمولی ذہانت نے بالکل ہی نئے معانی پیدا کیے ہیں۔

ہبوط کے واقعے کی طرف لوٹتے ہوئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدیم دنیا کے ادب میں اس قصے کی مختلف شکلیں ہیں۔ یقیناً یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم اس واقعے کے ارتقا کی مختلف سطحوں کا تعین کر سکیں۔ اور نہ ہی ہم جنت سے زمین پر تبدیلی یا ہبوط کے اس عمل میں کام میں آنے والے مختلف انسانی محرکات کی مختلف سطحوں کی نشاندھی واضح طور پر کر سکتے ہیں جنہوں نے لازمی طور پر اس آہستہ خرام عمل تغیر میں کام کیا ہے۔ لیکن ہم خود کو سامی صنمیات تک محدود کرتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ معاملہ انسان کی اس ابتدائی آرزو سے نمو پذیر ہوا ہوگا جس کا تعلق ایک ایسے نامانوس اور غیر متشخص انسانی ماحول سے رہا ہے جس میں موت اور بیماری عام تھی اور جس میں اپنا آپ باقی رکھنے کے لیے ہر طرف سے رکاوٹیں ہی رکاوٹیں تھیں۔ اور فطرت پر بھی انہیں کوئی اختیار نہیں تھا لہٰذا وہ فطری طور پر زندگی کا قنوطی اور مایوسانہ انداز نظر رکھتے تھے۔ چنانچہ ایک پرانے بابل سے ملنے والے کتبے میں ہم سانپ (لنگ) درخت اور عورت کو ایک سیب (علامت بکر) ایک مرد کو دیتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ اس دیومالا کے مطالب واضح ہیں کہ خوشی اور انبساط کے ایک مفروضہ مقام جنت سے انسان کے نکلنے کا سبب اس انسانی جوڑے کا جنسی عمل ہے۔ جس طریقے سے قرآن اس قصے کو بیان کرتا ہے اس کا تقابل اگر ہم عہد نامہ قدیم کے باب پیدائش سے کریں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن کا بائبل میں بیان کردہ قصے سے اختلاف کس قدر واضح ہے اور یہ واضح ہے کہ اس قصے کے بیان سے قرآن کے مقاصد بائبل کے مقاصد سے کس قدر مختلف ہیں۔

۱۔ قرآن نے سانپ اور پسلی کی کہانی کو یکسر حذف کر دیا۔ سانپ کے ذکر کو نظر انداز کرنے کا مقصد یہ تھا کہ اس قصے کو جنسی باتوں سے پاک کر دیا جائے اور اس طرح زندگی کے بارے میں یاسیت کے نقطہ نظر کو ختم کیا جائے۔ پسلی کے ذکر کو حذف کرنے کا مقصد یہ تھا کہ قرآن کا اس قصے سے مقصود کسی تاریخی واقعہ کا بیان نہیں جیسا کہ بائبل کے عہد قدیم میں اس قصے کے اظہار کا مقصد اسرائیلی قوم کی تاریخ کو محفوظ کرتے ہوئے ایک نئے تاریخی واقعے کا بیان ہے جو ہمیں پہلے انسانی جوڑے کے آغاز کے بارے میں بتاتا ہے۔ قرآن میں بالعموم نوع انسانی کے آغاز سے متعلقہ آیات میں آدم کی بجائے بشر اور انسان کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ آدمی کا مفہوم اس روئے ارض پر خدا کے خلیفہ یا نائب کے تصور سے مخصوص ہے۔ آدم اور حوا جیسے

معرفہ ناموں کو جو بائبل میں آئے ہیں' حذف کرنے سے قرآن کا مزید مقصد اصل موضوع پر توجہ کو محفوظ کرنا تھا ۔ آدم کا لفظ باقی رہا اور مستعمل بھی رہا مگر یہ محض کسی خاص مرد کے نام کے طور پر نہیں بلکہ محض نسل آدم کے تصور کے طور پر باقی رہا ۔ قرآن پاک سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور ذیل کی آیت اس کا ایک واضح ثبوت ہے :

ولقد خلقنکم ثم صورنکم ثم قلنا للملائکۃ اسجدوا لادم فسجدوا الا ابلیس (۷:۱۰)

ہم نے تمہیں پیدا کیا پھر تمہیں صورت دی پھر فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو پس ابلیس کے سوا سب نے سجدہ کیا ۔

۲ ۔ قرآن نے اس واقعے کو دو الگ الگ قصوں میں تقسیم کر دیا ۔ ایک وہ جس میں محض درخت کا ذکر ہے ۔ اور دوسرا جس میں ابدیت کے شجر کا بیان ہے اور جس میں " ملک لایبلی " کا تذکرہ ہے ۔ پہلے کا ذکر قرآن کی ساتویں اور دوسرے کا تذکرہ قرآن کی بیسویں سورہ میں ہوا ہے ۔ قرآن کے مطابق آدم اور اس کی بیوی شیطان کے بہکاوے میں آگئے ۔ شیطان کا تو کام ہی انسانوں کے دلوں میں وسوسے ڈالنا ہے ۔ انہوں نے دونوں درختوں کا پھل چکھا۔ بائبل کے عہد نامہ قدیم کے مطابق آدم کو اس نافرمانی کے فعل کے نتیجے میں فوری طور پر باغ عدن سے نکال باہر کیا گیا اور خدا نے باغ کے مشرقی حصے میں فرشتوں کو تعینات کر دیا ۔ ایک آتشیں تلوار اس باغ کے گرد گردش کرتی رہتی تاکہ زندگی کے درخت تک رسائی ممکن نہ رہے ۔

۳ ۔ عہد نامہ قدیم میں آدم کی نافرمانی کے عمل پر زمین پر پھٹکار کی گئی ہے ۔ قرآن نے زمین کو انسان کا ٹھکانا ظاہر کیا ہے جو اس کے لیے فائدہ رسانی کا ذریعہ ہے ۔ جس پر قیام کے لیے اسے چاہئے کہ خدا کا شکر گذار ہو :

ولقد مکنکم فی الارض و جعلنا لکم فیھا معایش قلیلا" ما تشکرون (۷:۹) (اعراف)

اور ہم نے تمہیں زمین پر اختیار کے ساتھ بسایا اور تمہارے لیے یہاں زندگی گزارنے کا سامان رکھا مگر تم شکر گزاری کم ہی کرتے ہو ۔

اس بات کا بھی کوئی تک نہیں کہ یہ تصور کر لیا جائے کہ جنت کا لفظ جو یہاں استعمال ہوا ہے' اس سے مراد بالائے حواس کوئی مقام ہے جہاں سے انسان کو زمین پر پھینکا گیا تھا ۔ قرآن حکیم کے مطابق انساں زمین پر اجنبی نہیں تھا :

واللہ انبتکم من الارض نباتا (۸۳)

اور اللہ نے زمین سے تمہیں افزائش دی

قرآن نے اس قصے میں جس جنت کا تذکرہ کیا ہے وہ نیکو کاروں کا ابدی مسکن نہیں جہاں وہ ہمیشہ رہیں گے ۔ نیکوکاروں کے ابدی مسکن کے طور پر جس جنت کا قرآن میں ذکر ہے اس کے لیے قرآن نے یہ الفاظ استعمال کئے ہیں :

یتنازعون فیھا کاسا" لا لغو فیھا ولا تاثیما" (۸۵)

اور

لا یمسھم فیھا نصب و ماھم منھا بمخرجین

نیک لوگوں کے لیے ابدی ٹھکانے کے طور پر جس جنت کا قرآن نے ذکر کیا ہے وہ ایک ایسی جگہ ہے جہاں وہ لپک لپک کر ایک دوسرے سے پیالہ پکڑ رہے ہوں گے ۔ جس میں نہ یاوہ گوئی ہو گی نہ غلط کاری کے لیے کوئی محرک ہوگا ۔ پھر قرآن پاک نے مزید کہا کہ وہ ایسی جگہ ہو گی جہاں نہ کوئی مشقت ہوگی اور نہ کسی کو وہاں سے خارج کیا جائے گا ۔ قصہ ہبوط آدم میں جس جنت کا تذکرہ ہے وہاں تو پہلا واقعہ ہی انسان کی طرف سے نافرمانی کا گناہ ہے ۔ جس کے نتیجے کے طور پر وہ وہاں سے نکال باہر کیا گیا ۔ درحقیقت قرآن ان الفاظ کے مطالب خود بیان کرتا ہے جو اس واقعہ کے لیے اس نے خود بیان کئے ہیں ۔ اس قصے کے دوسرے حصے میں جنت کا لفظ محض جگہ کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے ۔ جہاں نہ بھوک ہے نہ پیاس جہاں نہ گرمی ہے اور نہ ہی عریانی ۔ پس میری سوچ کا رجحان اس طرف ہو جاتا ہے کہ قرآنی بیان میں جنت ایک ایسی ابتدائی حالت ہے جہاں انسان اپنے ماحول سے بیگانہ تھا اس کے نتیجے میں وہاں انسانی خواہشات کا دباو نہ تھا جس کی پیدائش ہی انسانی ثقافت کے آغاز کا واحد نشان تھا ۔

پس ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کے قصہ میں ہبوط آدم کا واقعہ ہماری زمین کے اس کرہ پر انسان کے ظہور سے کچھ تعلق نہیں رکھتا ۔ بلکہ یہ انسان کی اپنی ابتدائی جبلی خواہش کی سطح سے آزاد خودی کی شعوری سطح تک بلندی کو ظاہر کرتا ہے ۔ جس سے وہ شک کرنے اور نافرمانی یا انکار کرنے کے قابل ہوا ۔ ہبوط کا مطلب اخلاقی گراوٹ نہیں ۔ بلکہ یہ انسان کی سادہ شعوری کیفیت سے خود آگہی تک ارتقا کے سفر کی ایک جھلک ہے ۔ یہ ایک قسم کی خواب فطرت سے بیداری ہے کہ خود اس کی ذات میں اسباب و علل موجود ہیں ۔ قرآن کی نظر میں یہ زمین اذیت گاہ نہیں جہاں اسے اپنی پہلی نافرمانی کے عذاب کے لیے قید کیا گیا ہے ۔ انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل دراصل اس کی آزادی ارادہ کا پہلا اظہار تھا چنانچہ اسی وجہ سے قرآن کے بیان کے مطابق انسان کی پہلی خطا سے درگزر کی گئی ۔ اب نیکی جبری چیز نہ تھی بلکہ یہ آزاد نفس کا اخلاقی کمال کے سامنے جھکاو تھا ۔ جو آزاد خودیوں کے تعاون سے بہ تسلیم و رضا سرا فگندگی تھی ۔ انسانی وجود' جس کی تمام حرکات و سکنات ایک مشین کی طرح پہلے سے متعین ہوتی ہیں نیکی پیدا کرنے کے قابل نہیں ۔ نیکی کی اولین شرط آزادی یا اختیار ہے ۔ مگر متناہی خودی کے وجود کی اجازت دینا جو چناو کی قوت رکھتی ہو یہ جانتے ہوئے کہ اس پر اضافی اقدار کے مختلف راستوں پر عمل کے امکانات کھلے ہوں گے' ایک بہت بڑا خطرہ مول لینا ہے ۔ کیونکہ اس میں نیکی کے انتخاب کی آزادی کے ساتھ ساتھ برائی کے انتخاب کی آزادی بھی موجود ہے ۔ خدا کا انسان کے بارے میں خطرہ مول لینا انسان پر اس کے بھرپور اعتماد کی بھی علامت ہے ۔ اب یہ انسان پر ہے کہ وہ اس اعتماد پر پورا اترے ۔ شاید یہ خطرہ ہی اسے اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنی ذات کی مخفی قوتوں کو ترقی دے' ان کو

آزمائے جو اسے "احسن التقویم" کے طور پر عطا کی گئی ہیں اور جن کے غلط استعمال سے وہ اسفل سافلین کی منزل کی طرف دھکیل دیا گیا ہے جیسا کہ قرآن کہتا ہے "**و نبلو کم بالشر و الخیر فتنہ**" کہ ہم نیکی اور بدی دونوں کے ذریعے تمہارا امتحان لیں گے۔ (۳۵:۲۱) نیکی اور بدی گرچہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر یہ دونوں اسی اختیار کلی کی ذیل میں آتی ہیں۔ الگ تھلگ حقیقت کا کوئی بھی وجود نہیں۔ حقائق کلی کے نظم کا حصہ ہیں جنہیں باہمی حوالوں سے ہی جانا اور سمجھا جا سکتا ہے۔ منطقی حکم سے حقائق کے حصے بخرے ہوتے ہیں مگر وہ بھی یہی بات ظاہر کرتے ہیں کہ حقائق ایک دوسرے کے اپنے وجود اور اثبات کے لیے محتاج ہیں۔

یہ خودی کی فطرت ہے کہ وہ اپنے آپ کو بطور خودی قائم رکھتی ہے۔ اس مقصد کے لیے وہ علم کی تلاش میں سرگرداں رہتی ہے اپنی نسل کی برتری قائم رکھتی ہے اور قوت حاصل کرتی ہے یا قرآن کے الفاظ میں **ملک لا یبلی** یہ سلطنت کبھی ختم نہیں ہوتی۔ پہلی سطح پر ہبوط آدم کے قصے کو قرآن پاک نے انسان کے علم حاصل کرنے کی خواہش سے اور قوت حاصل کرنے کی خواہش سے منسلک کیا ہے۔ اس پہلے قصے کے حوالے سے دو چیزوں کا بیان ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ اس بات کا ذکر اس کے فوراً بعد آتا ہے جہاں آدم کی فرشتوں پر فضیلت جتائی جا رہی ہے کہ انساں یاد رکھتا ہے اور چیزوں کے نام دوبارہ بیان کر سکتا ہے۔ یہ ان آیات کے بیان کا مقصد' جیسا کہ میں نے پہلے بھی بیان کیا ہے' انسانی علم کے تصوری کردار کی تفہیم ہے۔ دوسرے مادام بلواتسکائی جو قدیم علامات اور رموز و اوقاف کا بے نظیر علم رکھتی ہیں' اپنی کتاب "اسرار عقائد" میں بتاتی ہیں کہ قدماء کے نزدیک درخت سری اور رمزی علم کی مخفی علامت ہے۔ آدم کو اس درخت کے پھل کا ذائقہ چکھنے سے منع کیا گیا تھا کیونکہ اس کی وجہ یقینی طور پر اس کی خودی کی متناہیت تھی جو اس کے آلات حواس اور اس کی عقلی استعداد کی وجہ سے ایک مختلف قسم کے علم کے لیے موزوں تھی۔ اس قسم کا علم جو صبر آزما مشاہدے کی مشقت کے ساتھ بتدریج اضافے کا حاصل تھا مگر شیطان نے اسے اکسایا کہ وہ ممنوع پھل کھائے جو سری علم سے عبارت تھا اور آدم نے ایسا ہی کیا۔ آدم نے اس لیے ایسا نہیں کیا کہ بدی اس کی فطرت میں داخل تھی بلکہ اس کی فطری عجلت اس کے آڑے آئی۔ اس نے علم کے حصول کے لیے اپنا راستہ مختصر کرنے کی خواہش میں ایسا کیا۔ اس کی اس عجلت پسندی کی اصلاح کے لیے محض ایک ہی راستہ تھا کہ اسے ایک ایسے ماحول میں رکھا جائے جہاں تکلیف ہو اور جو اس کی عقلی استعدادوں کو پروان چڑھانے میں معاون ہو۔ چنانچہ آدم کو ایک تکلیف دہ طبیعیاتی ماحول میں رکھا گیا مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ اسے ایسا کر کے کوئی سزا دی گئی۔ یہ تو شیطان کے مقاصد کی شکست تھی جو انساں کے عیار دشمن کی حیثیت سے اسے اپنی متسلسل' وسعت پذیر افزائش نسل کے لازوال لطف سے محروم رکھنا چاہتا تھا۔ مگر ایک محدود و متناہی انا اس متزاحم ماحول میں ایسے وسعت پذیر علم پر منحصر ہے جس کی اساس حقیقی تجربے پر ہو۔ اور متناہی انا کے تجربے کے سامنے لاتعداد امکانات کھلے ہیں جو سعی و خطا کے طریقے سے آگے بڑھتے ہیں غلطی یا خطا جس کو عقلی شر کی ایک قسم کہا جا

سکتا ہے' انسانی تجربے کی تعمیر میں ایک ناقابل فراموش محرک ہے۔ قرآن کے اس قصے کا دوسرا حصہ یوں ہے:

فوسوس الیہ الشیطن قال یا آدم ھل ادلک علی شجرۃ الخلد و ملک لا یبلی فاکلا منھا فبدت لھما سواتھما و طفقا یخصفن علیھما من ورق الجنۃ وعصی آدم ربہ فغوی ثم اجتبہ ربہ فتاب علیہ وھدی (طہ(۲۰): ۱۲۰ - ۱۲۲)

مگر شیطان نے اسے بہکایا۔ کہنے لگا: اے آدم! میں تم کو بتاؤں وہ درخت جس سے ابدی زندگی اور لازوال حکومت ملتی ہے۔ چنانچہ دونوں نے اس درخت کے پھل کو کھایا جس کی بنا پر فوراً ہی ان کے پردے ایک دوسرے کے سامنے عیاں ہو گئے اور دونوں میاں بیوی اپنے آپ کو جنت کے درختوں کے پتوں سے چھپانے لگے۔ آدم نے اپنے رب کا کہنا نہ مانا وہ ٹھیک راہ سے ہٹ گیا پھر اس کے رب نے اسے فضیلت دی' اس کی توبہ منظور فرمائی اور اسے ہدایت سے نوازا۔

یہاں جو بنیادی خیال ظاہر کرنا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ زندگی کی لازوال خواہش یہ ہے کہ اس کے پاس اب نہ ختم ہونے والی حکومت کا اختیار ہو اور ٹھوس فرد کے بطور اس کا لامتناہی کردار ہو۔ایک عارضی ہستی جسے موت کے ذریعے اپنے تمام کردار کے ملیامیٹ ہو جانے کا خوف ہے۔ اس سے نجات کی ایک واحد راہ یہ ہے کہ وہ اپنی نسل کو بڑھا کر ایک اجتماعی لافانیت حاصل کرتا رہے۔ ابدیت کے درخت کے ممنوعہ پھل کو کھانے سے جنسی تمیز پیدا ہوئی جس کے ذریعے فرد اپنی کثرت یعنی کئی افراد میں بڑھا اور اپنی مکمل فنا سے نجات پا سکا۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح زندگی موت سے کہتی ہے۔ "اگر تم زندہ اشیا کی ایک نسل کا صفایا کرو گی تو میں دوسری پیدا کر دوں گی" قرآن نے فنون کی اساس لنگ (تناسل کی علامت) کے نظریے کو مکمل طور پر رد کر دیا۔ مگر اصلی جنسی عمل کی طرف اشارہ کر کے شرم و حیا کے احساس کی پیدائش بھی واضح کر دی کہ آدم کو اپنے جسم کی برہنگی چھپانے میں کس قدر تشویش کا سامنا ہوا۔ اب زندگی کرنا ایک خاص ٹھوس انفرادیت کی طرز اختیار کرنا ہے جو ایک ٹھوس انفرادیت ہی ہے جو زندگی کی لاتعداد جہتوں میں اپنا اظہار کرتی ہے جس سے خودی مطلق اپنی ذات کی لامتناہی دولت کا اظہار کرتی ہے۔ تاہم انفرادیتوں کا ظہور اور ان میں وسعت و کثرت کا انحصار ان کے اپنے امکانات پر ہے اس سے وہ اپنی ہی منزل کی تلاش کرتی ہے جو لازمی طور پر اپنے پہلو میں صدیوں کی جدوجہد لیے ہوتی ہے۔ قرآن بھی یہی کہتا ہے کہ تم ایک دوسرے کے دشمن ہو۔ چنانچہ ان متخالف انفرادیتوں کا باہمی تصادم وہ دنیائے الم ہے جو زندگی کے روشن اور تاریک وقتی کردار کے دونوں پہلوؤں سے عبارت ہے۔ انسان کے معاملے میں جس کی انفرادی کا انحصار اس کی شخصیت پر ہے جو اس پر غلط کاری کے امکانات بھی وا کرے۔ اس پر زندگی کے المیہ کا احساس زیادہ منکشف ہوتا ہے مگر زندگی کی شکل میں خودی کی قبولیت کا مطلب خودی کی متناہیت سے جنم لینے والے ہر طرح کے ادھورے پن کو قبول کر لینا ہے۔ قرآن انسان کو ایک ایسی ہستی کے بطور پیش کرتا ہے جس نے

اپنی شخصیت کی امانت کا بوجھ اٹھایا ۔ جبکہ آسمانوں ' زمین اور پہاڑوں نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ۔

انا عرضنا الا مانۃ علی السموات والارض و الجبال' فا بین ان یحملنھا واشفقن منھا و حملھا الانسان انہ کان ظلوما" جھولا"

الاحزاب (۳۳ : ۷۲)

ہم نے یہ امانت آسمانوں' زمین اور پہاڑوں کو پیش کی تو انہوں نے اسے اٹھانے سے معذوری ظاہر کی اور اس سے خوف زدہ ہو گئے مگر انساں نے اس امانت کو اٹھا لیا بے شک انساں بڑا ظالم اور جاہل ہے ۔

کیا ہم اس شخصیت کی امانت کا اقرار کریں یا انکار' جو لاتعداد مصائب سے گھری ہوئی ہے ۔ قرآن کے نزدیک بچی جوانمردی صبر کے ساتھ مصائب اور سختیاں برداشت کرنے میں ہے ۔ ارتقائے خودی کی موجودہ منزل میں ہم اس نظام کی اہمیت کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتے جو قوت درد سے وجود پاتا ہے ۔ شاید وہ اپنے ممکنہ انتشار کے خلاف خودی کو سخت جان کر دیتا ہے مگر اوپر اٹھنے والے سوال کے پیش نظر ہم خالص فلسفیانہ حدود میں داخل ہو گئے ہیں ۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں ہمارا ایمان نیکی کی بالآخر فتح کے عقیدے کی شکل میں مذہبی بن جاتا ہے ۔ خدا اپنے مقصد میں پورا ہے مگر بہت سے انساں اس کو نہیں جانتے :

واللہ غالب علی امرہ ولکن اکثر الناس لا یعلمون (۱۲:۲۱)

میں نے اب آپ پر واضح کر دیا ہے کہ خدا نے اسلامی تصور کا فلسفیانہ جواز کیونکر ممکن کیا ہے مگر جیسا کہ میں نے پہلے بھی کہا ہے "مذہبی عزائم فلسفیانہ عزائم سے کہیں بلند ہیں ۔ مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا ۔ یہ تعلق باللہ زیادہ گہرے وقوف کا جویا ہے ۔ یہ تعلق باللہ جس ذریعے سے پیدا ہوتا ہے وہ عبادت یا نماز ہے جو روحانی تنویر پیدا کرنے کا باعث بنتی ہے مگر عبادت کا عمل مختلف طریقوں سے شعور کی گوناگونی کو متاثر کرتا ہے ۔ نبی کے شعور کے معاملے میں یہ اپنی تخلیقی انتہا پر ہوتا ہے ۔ یہ ایک نئی اخلاقی دنیا کی تخلیق کرتا ہے جہاں پیغمبر کلام کرتا ہے جس سے اس کی وحی پر ایک نتائجی معیار کا اطلاق ہوتا ہے ۔ میں اس نکتہ پر مزید روشنی اگلے خطبے "مسلم ثقافت کا مفہوم" میں ڈالوں گا ۔ صوفی کے شعور کی صورت میں یہ گہرے وقوف کا معاملہ ہے ۔ وقوف کے نقطہ نظر ہی سے میں نماز کے معنی کے دریافت کی کوشش کروں گا ۔ نماز کے حتمی مقصد کے پیش نظر یہ نقطہ نظر اپنا مکمل جواز رکھتا ہے ۔ میں آپ کی توجہ اس اقتباس کی طرف دلانا چاہوں گا جو ایک عظیم امریکی ماہر نفسیات پروفیسر ولیم جیمز نے اختیار کیا :

" یوں نظر آتا ہے کہ شاید تمام سائنس کے علی الرغم انساں آخری وقت تک دعا کو جاری رکھے گا ۔ جب تک اس کی ذہنی حالت میں کسی طور تبدیلی نہیں ہوتی' تاہم ابھی اس امکان کے بارے میں ہمیں کچھ علم نہیں کہ ایسا کب ہو ۔ دعا کی تحریک کے پیچھے ہماری تجربی ذاتوں میں

سے ہماری عمرانی ذات کی حقیقت کار فرما ہے جسے صحیح رفاقت عالم ارفع کی مثال دنیا میں ہی میسر ہے ۔"

بہت سے انسان مسلسل یا بعض مواقع پر اس کی گرمی اپنے سینوں میں محسوس کرتے ہیں ۔ اس برتر وقوف کے ذریعے سب سے گھٹیا ذات کا انسان بھی جو اس زمین پر موجود ہو سکتا ہے خود کو موزوں اور حقیقی تصور کرتا ہے ۔ دوسری طرف ہم میں سے زیادہ تر کے لیے یہ دنیا ایک ایسی باطنی پناہ گاہ نہیں ہے ۔ جب خارجی سماجی خودی کا کام ہو جائے اور ہمیں اپنے مقام سے گرا دے تو ہمارے اندر کے پاتال تک دہشت گھولنے لگتی ہے ۔ میرا کہنا یہ ہے کہ ہم میں سے زیادہ تر افراد شاید ایک مثالی ناظر کی صف کے لحاظ سے مختلف درجات میں ایک دوسرے سے فرق رکھتے ہیں ۔ یہ دوسرے لوگوں کی نسبت کچھ افراد کے شعور کا زیادہ ضروری حصہ ہیں جو یہ شعور رکھتے ہیں وہ ممکنہ حد تک زیادہ مذہبی لوگ ہو سکتے ہیں ۔ مگر مجھے یقین ہے کہ دوسرے لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ ہمارا اس سے کوئی تعلق واسطہ نہیں وہ خود کو مکمل دھوکے اور فریب میں مبتلا کئے ہوئے ہیں کیونکہ ایسا ممکن نہیں کہ وہ کسی نہ کسی درجے میں شعور کی کوئی سطح نہ رکھتے ہوں ۔

/اب آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ نفسیاتی حوالے سے بات کی جائے تو دعا اپنی اصل میں جبلی ہے' علم کے مقاصد کے حوالے سے دعا کرنے کا عمل تفکر ہے ۔ یہاں تک کہ دعا اپنی انتہا میں مجرد تفکر سے بڑھ کر ہے ۔ بلکہ تفکر کی طرح یہ اپنے عمل میں قدرے انجذاب و اکتساب ہے ۔ تاہم دعا کا یہ اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطہ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی یہ حیثیت اجنبی رہتی ہے ۔ فکر میں ذہن حقیقت کے عمل پر غور کرتا اور اس کی پیروی کرتا ہے ۔ وہ دعا کے عمل میں ست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطہ نظر سے حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے ۔ اس میں متصوفانہ کوئی چیز نہیں ۔ دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اپنا مقام پالیتا ہے لو یہ خیال نہ فرمایئے گا کہ میں خود ایمائی کی بات کر رہا ہوں کیونکہ خود ایمائی انسانی خودی کی گہرائی میں زندگی کے ذرائع کو وا کرنے میں کچھ کارگر نہیں جب تک کہ روحانی تابندگی' جو انسانی شخصیت کی صورت گری کے ذریعے نئی قوت لاتی ہے' اس کے چھوڑ جانے کے بعد مستقل زندگی کی کوئی کوشش باقی نہیں رہتی ۔ نہ ہی میں کسی مخفی خصوصی ذریعہ علم کے بارے میں بات کر رہا ہوں بلکہ میری ساری تگ و تاز یہ ہے کہ آپ کی توجہ حقیقی انسانی تجربے کی طرف مبذول کراوں جو اپنے پیچھے پوری تاریخ رکھتا ہے اور جس کے سامنے ایک پورا مستقبل ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تصوف تجربے کے خصوصی مطالعے کے ذریعے خودی کی سطوں کو منکشف کرتا ہے ۔ اس کا ادب تابندہ ہے' تاہم اس نے ایسی شکل بنا رکھی ہے جو ایک فرسودہ مابعدالطبیعات کے نظام تفکر سے متشکل ہوئی ہے ۔ جس کے نتیجے میں جدید ذہن اس سے اکتاہٹ اور بیزاری محسوس کرتا ہے ۔ اب ذہن جدید جسے ٹھوس اور حقیقت پسندانہ غور کی عادت ہے' خدا کے

بارے میں بھی ایک ٹھوس اور زندہ تجربے کا طلب گار ہے ۔ اس کو مسلم یا مسیحی تصوف مطمئن نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں مردہ اور ازکار رفتہ نو افلاطونی تصوف سے اپنا رشتہ رکھتے ہیں ۔ نسل انسانی کی تاریخ بتاتی ہے کہ عبادت کے لیے ذہنی رویہ اس تجربے کے لیے ایک شرط کی حیثیت رکھتا ہے ۔ درحقیقت دعا فطرت کے عقلی مشاہدے کی حتمی تکمیل تصور کی جانی چاہیے ۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت کے کردار سے قرب عطا کرتا ہے اور ہمارے اندرونی ادراک کو اس کے گہرے وقوف کے لیے تیز کرتا ہے ۔ میں یہاں صوفی مولانا روم کے خوبصورت اشعار کو بیان کیے بغیر نہیں رہ سکتا :

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دل اسپید مثل برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم
زاد صوفی چیست ؟ آثار قدم
ہمچو صیادے سوئے اشکار شد
گام آہو دید و بر آثار شد
چند گاہش گام آہو در خور است
بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزل گام و طواف

صوفی کی کتاب سیاہی اور حروف سے عبارت نہیں ہوتی ' یہ صرف ایک دل کی طرح ہے جو برف کی مانند سفید ہے ۔ عالم یا عقلمند کا سرمایہ قلم ہے جب کہ صوفی کی ساری دولت اس کا قدم یعنی عمل ہے ۔ صوفی شکاری کی طرح اپنے شکار کے پیچھے رہتا ہے ' جو ہرن کے قدموں کو دیکھتا ہوا اس کا پیچھا کرتا ہے ۔ کچھ دیر تک اس کو ہرن کے پیروں کے نشان درکار ہیں اور اس کے بعد ہرن کے نافے کی خوشبو منزل کی طرف لے جاتی ہے ۔ ہرن کے پاؤں کے نشانات سے قدم قدم طواف کرنے کی نسبت اس کی ناف کی خوشبو سے منزل کا حصول بہتر ہے ۔

سچائی تو یہ ہے کہ علم کی تلاش کی تمام منزلیں دعا ہی کی ایک صورت ہیں ۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ کرنے والا بھی ایک طرح کا صوفی ہے کیونکہ اپنے عمل میں انہماک اسے عبادت کے درجے میں لے جاتا ہے ۔ گرچہ موجودہ صورت میں وہ مشکی ہرن کے نقش قدم پر چلتا رہا ہے اور اپنی تلاش میں وہ بہت کوتاہ اندیش ہے ۔ علم کے لیے اس کی پیاس بالاآخر اسے اس مقام پر لے جائے گی جہاں ہرن کے قدموں کی بجائے اس کے نافے کی خوشبو اس کی رہبری کرے گی ۔ صرف اسی سے فطرت پر اسے قوت حاصل ہو گی اور اسے وہ مکمل لامتناہیت حاصل ہو گی جس کی فلسفے کو تلاش تو ہے مگر اسے پا نہیں سکتا ۔ قوت کے بغیر بصیرت اخلاقی بلندی کو پہنچ سکتی ہے مگر کسی

پائیدار ثقافت کو وجود میں نہیں لا سکتی ۔ البتہ طاقت بصیرت کے بغیر تباہی اور انساں کشی کے سوا کچھ نہیں ۔ انسانیت کے روحانی استخلاص کے لیے دونوں میں امتزاج اور ہم آہنگی نہایت ضروری ہے ۔

دعا یا عبادت کا حقیقی مقصد اس وقت بہتر طور پر حاصل کیا جا سکتا ہے جب دعا میں اجتماعیت کی شان پیدا ہو ۔ ہرسچی دعا کی روح عمرانی ہے ۔ حتیٰ کہ وہ تارک الدنیا راہب جو انسانی معاشرے سے قطع تعلق کر لیتا ہے وہ بھی امید رکھتا ہے کہ اسے عبادت کے ذریعے خدا کی قربت نصیب ہو ۔ انسانوں کا اجتماع جو عبادت کے لیے یکجا ہوا ہو وہ بھی ایسی ہی تحریک پاتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو کسی ایک مقصد پر مرتکز کر لیں اور کسی ایک تحریک کے لیے کام کی خاطر اپنے باطن کو کھول لیں ۔ یہ ایک نفسیاتی سچائی ہے کہ اشتراک عمل ایک عام آدمی کی قوت ادراک کو کئی گنا بڑھا دیتا ہے ۔ اس کے جذبات میں عمق پیدا کرتا ہے اور اس کے ارادے کو اس درجے تک محرک کرتا ہے جس کا اسے تنہا ہونے کی صورت میں احساس بھی نہیں ہو سکتا ۔ یقیناً" ایک نفسیاتی مظہر کی حیثیت سے دعا ابھی تک ایک راز ہے ۔ ابھی تک اجتماعی حالت میں انسانی احساس میں شدت کے بارے میں نفسیات کوئی قوانین دریافت نہیں کر سکی ۔ اسلام کے لیے اجتماعی دعا سے روحانی تابندگی کا عمرانی پہلو خصوصی دلچسپی رکھتا ہے ۔ جیسا کہ ہم روزانہ کی اجتماعی نماز سے مکہ مکرمہ کی مسجد الحرام کے طواف کی سالانہ عبادت (حج) تک کا عمل کرتے ہیں تو آپ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ عبادت کا یہ اسلامی ادارہ انسانی اجتماعیت کے دائرے کو کس طرح وسعت عطا کرتا ہے ۔

کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے ۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی کا جو یا اپنی مکمل نفی کے لمحے میں اپنا اثبات کرتا ہے اور کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی یافت کرتا ہے ۔ عبادت میں ذہنی رویے کی نفسیات ہی کے عین مطابق اسلام کی عبادات میں نفی اور اثبات کے رموز موجود ہیں ۔ تاہم نوع انسانی کی عبادت کے تجربے سے جو حقیقت کھلی ہے اس کے پیش نظر باطنی عمل مختلف متنوع صورتوں میں ظاہر ہوا ہے ۔ قرآن حکیم میں ہے :

لکل امتہ جعلنا منسکا" ھم نا سکوہ فلا ینازعنک فی الامر و ادع الی ربک انک لعلی ھدی مستقیم و ان جٰدلوک فقل اللہ اعلم بما تعملون اللہ یحکم بینکم یوم القیمتہ فیما کنتم فیہ تختلفون (الحج (۲۲) ۶۷ ۔ ۶۹)

ہرامت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت رکھا وہ جس کی پیروی کرتی تھی لہٰذا اے محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) وہ اس معاملے میں تم سے جھگڑیں نہیں ۔ اپنے رب کی طرف سے تم انہیں دعوت دو ۔ یقیناً" تم راہ راست پر ہو ۔ اور اگر وہ تم سے لڑیں تو کہہ دو کہ تم جو کچھ کرتے ہو خدا خوب جانتا ہے ۔ اللہ قیامت کے دن تمہارے درمیان ان سب باتوں کا فیصلہ کر دے گا جن میں تم اختلاف کرتے ہو ۔

عبادت کی صورت میں جھگڑا عبث ہے جس طرف بھی آپ اپنا چہرہ رکھیں یہ عبادت کی روح کے لیے لازم نہیں ہے ۔ قرآن نے مکمل طور پر اس نقطے کو واضح کر دیا ہے :

وللہ المشرق و المغرب فا ینما تولوا فثم وجہ اللہ (بقرہ (۲) : ۱۵)

مشرق اور مغرب سب اللہ کے لیے ہیں' جس طرف بھی تم اپنا رخ کرو اسی طرف خدا کا چہرہ ہے ۔

لیس البر ان تولوا وجو ھکم قبل المشرق و المغرب و لکن البر من آمن باللہ والیوم الاخر والملئکتہ والکتب والنبین واتی المال علی حبہ ذوی القربی والیتمی و المسکین وابن السبیل والسائلین و فی الرقاب واقام الصلوہ و آتی الزکوہ والموفون بعہد ھم اذا عا ھدوا والصبرین فی الباساء والضراء و حین الباس اولئک الذین صدقواط و اولئک ھم المتقون

(سورہ بقرہ (۲: ۱۷۶)

نیکی یہ نہیں کہ تم اپنا چہرہ مشرق کی طرف یا مغرب کی طرف کر لو' بلکہ نیکی یہ ہے کہ انسان اللہ کو اور یوم آخر اور ملائکہ کو اور اللہ کی نازل کی ہوئی کتابوں کو اور اس کے پیغمبروں کو دل سے مانے اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال رشتے داروں یتیموں' مسکینوں' مسافروں کی مدد کے لیے' ہاتھ پھیلانے والوں اور غلاموں پر خرچ کرے ۔ نماز قائم کرے اور زکوہ دے اور نیک لوگ وہ ہیں کہ جب عہد کریں اسے پورا کریں اور تنگی اور مصیبت کے وقت میں اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں ۔ یہ ہیں راست باز لوگ اور یہی لوگ متقی ہیں

ہم اس بات کو نظر انداز نہیں کر سکتے کہ عبادت میں جسم کی حالت ہمارے ذہنی رویے کے تعین کرنے میں بڑی اہم ہے ۔ اسلامی عبادت میں ایک خاص سمت کا چناو اجتماع کے احساسات میں یک جہتی یا وحدت کے تحفظ کے لیے ہے ۔ اور اس کی شکل لوگوں میں سماجی مساوات کے احساس کی پرورش کرتی ہے اور عبادت کرنے والوں میں مرتبے اور نسل کے امتیاز کو مٹاتی ہے ۔ چنانچہ بغیر کوئی وقت ضائع کیے کس قدر بڑا روحانی انقلاب برپا ہو جائے اگر جنوبی ہندوستان کا مغرور برہمن اشرافیہ اچھوتوں کے ساتھ کندھے سے کندھا ملا کر روزانہ عبادت کرے ۔ وہ خودی جو تمام خودیوں کی تخلیق کرتی اور انھیں برقرار رکھتی ہے' اس کے نزدیک تمام نوع انسانی برابر ہے ۔ انسانوں کے رنگ و نسل قبائل اور اقوام میں تقسیم قرآن حکیم کے مطابق محض ان کی پہچان کے لیے ہے ۔ اسلام میں عبادت میں اجتماعیت اپنی وقوفی قدر کے ساتھ ساتھ نوع انسانی کی اسی وحدت کو نمایاں کرنے کی ایک کوشش ہے اور اس کا مقصد وہ تمام دیواریں اور امتیازات ختم کر دینا ہے جو انسان اور انسان کے درمیان کھڑے ہیں ۔

085

ارشاد الفحول

سنت کے لغوی اور شرعی مفاہیم

(قسط سوم)

مصنف : امام شوکانی
ترجمہ : محمد اصغر نیازی

لغوی مفہوم

لغت میں سنت کے معنی رواں دواں (پٹے ہوئے) راستے کے ہیں ۔ لغویوں کے خیال میں اس لفظ کا ماخذ یہ (روز مرہ) ہے '

سنت الشی بالمسن اذا امررتہ علیہ حتی یوثر فیہ سنا" ای طریقا'

یعنی تم اس پر اس قدر چلے کہ راستے کے آثار ظاہر ہو گئے اور پگڈنڈی بن گئی ۔

۱ ۔ الکسائی کی رائے میں اس کے معنی ہیں' دوام (ہیشگی) تاہم ہمارے خیال میں سنت کے معنی ادامتہ فعل کے ہیں یعنی کسی کام کو ہمیشہ قائم رکھنے کا حکم' دلیل اس کی ان (اہل زبان) کا یہ قول ہے :

سننت الماء اذا اوالیت فی صبہ

۲ ۔ خطابی کا کہنا ہے کہ سنت اصل میں طریقہ محمودہ (خوب تر چلن) کا نام ہے چنانچہ لفظ کے مطلق مفہوم میں اس سے یہی معنی مراد ہونگے ۔ اور جب یہ لفظ طریقہ محمودہ کے علاوہ کسی اور مفہوم کے لیے استعمال ہو گا تو مقید ہو کر' یعنی اس کے لیے خاص ہو کر آئے گا ۔ جیسے مثلاً" :

سن سنتہ سیئتہ

وہ چلا برے طریقے پر

بلکہ طے کر دیا گیا ہے کہ سنت تو ایک طریقہ معتادہ (مروج ڈھب) کا نام ہے جو اچھا بھی ہو سکتا ہے اور برا بھی ۔ جیسا کہ ایک صحیح حدیث میں وارد ہوا ہے :

من سن سنتہ حسنہ فلہ اجرھا و اجر من عمل بہا ای یوم القیامتہ ومن سن سنتہ سیئہ کان علیہ وزر من عمل بہا ای یوم القیامتہ ۔

ترجمہ :

جس کسی نے کسی اچھے طریقے کو رواج دیا اس کا اجر تو اسے ملے ہی گا' جس دوسرے نے بھی اس طریقے کو اپنایا اس کے کیے کا اجر اسے بھی ملے گا' مقلد کے اپنے حصے کو کم کیے بغیر اور جس کسی نے کسی برے طریقے کو رائج کیا ۔ اس کا وبال اسی پر ہے بلکہ اس کا وبال بھی اس کے سر ہے جس نے (اس کی پیروی میں) اس برے طریقے کو اختیار کیا (مقلد کے اپنے حصے کو زیادہ یا کم کیے بغیر) اور قیامت تک یہ سلسلہ چلتا رہے گا ۔

شرعی مفہوم

سنت کے شرعی معنی یعنی اہل شرع کی اصطلاح میں' نبی خاتم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ' فعل اور تقریر کو سنت مانا جاتا ہے (اس پہلو سے) اہل زبان اور محدثین حضرات کے ہاں سنت واجب کے معنوں میں بھی استعمال ہوتی رہی ہے ۔ جبکہ اہل فقہ اس لفظ کا عمومی اطلاق ان (افعال و اقوال) پر کرتے ہیں جو (جو قانونی طور پر) واجب نہیں ۔ نیز سنت کی اصطلاح (ان کے ہاں) بدعت کے متضاد کے طور پر عام مستعمل ہے ; ان کے اس قول کے مطابق کہ فلان من اہل سنت یعنی وہ اہل بدعت میں سے نہیں ۔

ابن فارس اپنی کتاب 'فقہ العربیہ' میں لکھتے ہیں :

" علماء نے اس شخص کے قول کو پسند نہیں کیا جس نے کہا' سنتہ ابی بکر و عمر ۔ کیونکہ ان کے خیال میں یہ لفظ (صرف) اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے لیے بولا جا سکتا ہے ۔ یعنی سنت اللہ و سنتہ رسولہ ۔

تاہم اس کے جواب میں یہ صحیح حدیث پیش کی جا سکتی ہے ; فرمایا رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے :

علیکم بسنتی و سنتہ خلفاء الراشدین الھادین عضوا علیھا بنواجد

(علماء اس حدیث کی تاویل کرتے ہیں' وہ کہتے ہیں)

عین ممکن ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے یہاں مراد طریقہ ہو ۔ یعنی لغوی معنی مراد ہوں

(اور یہی قرین قیاس ہے)

اصطلاحی تعریف

۱ ۔ اصطلاحی معنوں میں سنت کی تعریف اس طرح سے کی گئی ہے کہ سنت وہ ہے جس کے جانب وجود (اس کے سنت ہونے کے میلان) کو اس کے جانب عدم (اس کے سنت نہ ہونے کے احتمال) پر ترجیح دی جاتی ہے یعنی یہ کہ یہ (روایتا" و درایتا") سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے لیکن اس ترجیح کے ساتھ اس کے نقیض کی ممانعت لازم نہیں یعنی کوئی اور بر بنائے نقد --- روایتا" و درایتا" --- جانب عدم کو بھی ترجیح دے سکتا ہے اور کہہ سکتا ہے 'نہیں' یہ سنت نہیں ہے ۔

۲ ۔ ایک اور تعریف یہ کی گئی ہے کہ سنت اصطلاحا" ان امور (میں اتباع) کا نام ہے جن پر عمل کرنے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مداومت فرمائی' ساتھ ہی انہوں نے کبھی کبھار انہیں بغیر کسی عذر کے چھوڑ بھی دیا ۔

۳ ۔ اسی ضمن میں ایک اور تعریف یہ کی گئی ہے کہ سنت (فی الاصل) ان نفلی عبادتوں اور دلیلوں (نبوی ہدایات اور دستور العمل) کو شامل ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قرآن کے علاوہ صادر ہوئی ہوں ۔ چاہے وہ قولی ہوں یا فعلی ہوں یعنی ان کا ماخذ حدیث رسول ہو یا عمل رسول اور یا وہ تقریری ہوں یعنی ان کی بنا صحابہ کے کسی قول و فعل پر ہو جس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی خاموش رضا مندی ثابت ہو ۔

اور اسی (موضوع) پر بحث اس علم میں مقصود ہے ۔

دوسری بحث

سنت کی حقیقت

اہل علم کی ایک معتدبہ تعداد کا اس پر اتفاق ہے کہ سنت شریعت سازی و تشریع احکام میں ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے اور یہ قرآن کی طرح عمل تحلیل اور عمل تحریم کا فریضہ سرانجام دیتی ہے ۔

سنت کے اس اختیار کی تصدیق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس فرمان سے، ہوتی ہے :

> الاوانی اوتیت القران و مثلہ ' معہ ای اوتیت القران و اوتیت مثلہ من السنتہ التی لم ینطق بہا القران ۔

> ترجمہ : جان لو' مجھے قرآن عطا کیا گیا اور اس کے ساتھ اسی کی مثل ایک اور شے عطا کی گئی جس کے بارے میں قران خاموش ہے یعنی سنت ۔

مثال کے طور پر جیسے پالتو گدھوں یا جنگل والے تمام خونخوار درندوں اور جھپٹا مار نے والے پنجہ دار پرندوں (کے گوشت) کی حرمت کا حکم ہے وغیرہ وغیرہ تو ایسی ساری (حلتیں اور حرمتیں) جو قرآن کے حصر[۲] (دائرے) میں نہیں آتیں' سنت کہلاتی ہیں

حدیث اور قرآن

رہی وہ روایت جسے ثوبان کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے کہ احادیث کو (صحت و تصدیق کے لیے) قرآن پر پیش کیا جائے تو' یحیی بن معین کے قول کے مطابق یہ ایک موضوع حدیث ہے جسے بے دینوں اور زندیقوں نے (اپنے مقاصد کے لیے) گھڑ رکھا ہے بلکہ امام شافعی رحمتہ اللہ نے تو یہاں تک فرما دیا کہ ایسی ایک بھی روایت بیان نہیں ہوئی جس سے چھوٹے بڑے کسی معاملے میں (ثوبان کی اس حدیث کی) تصدیق ہوتی ہو۔

ابن عبدالبر اپنی کتاب 'جامع العلم' میں لکھتے ہیں کہ عبدالرحمان بن مہدی کی تحقیق کے مطابق اسے خارجیوں اور زندیقوں نے (اپنے طور پر) وضع کیا ہے اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

ما اتاکم عنی فاعرضوہ علی کتاب اللہ فان وافق کتاب اللہ فانا قلتہ و ان خالف فلم اقلہ '

ترجمہ: جو کچھ بھی' میری طرف سے ' تم تک پہنچے' اسے قرآن پر پیش کرو' وہ اس سے موافق نکلے تو یقیناً" وہ میرا ہی کہا ہوا ہوگا اور اگر وہ بات قران کے خلاف پڑتی ہو تو وہ میری کہی ہوئی نہیں ہو سکتی۔

اور جب کچھ لوگوں نے خود اس حدیث کو اٹھا کر (اس کے اپنے وضع کردہ طریقے پر) قران پر پیش کر دیا تو' وہ کہتے ہیں' انھوں نے اس موضوع حدیث کو قران کے خلاف[۳] پایا کیونکہ قران میں ہے:

و ما اتاکم الرسول فخذوہ ' و ما نھاکم عنہ فانتھوا

ترجمہ: رسول تمہیں کچھ بھی دے اسے لے لو اور جس سے روکے ' فوراً" رک جاو

اور یہ کہ

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی یحببکم اللہ

ترجمہ: اے رسول ان سے کہہ دو اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو

اور یہ کہ

من یطع الرسول فقد اطاع اللہ

ترجمہ: جس نے رسول کا کہا مانا' وہ اللہ ہی کی اطاعت بجا لایا۔

(ایسی ہی نصوص کی بنا پر) امام اوزاعی اس نتیجے پر پہنچے کہ سنت کتاب کی اس قدر محتاج نہیں جتنی کتاب سنت کی محتاج ہے بلکہ ابن عبدالبر تو سنت کو قران پر فیصل مانتے ہیں کیونکہ قران کے مدعا و مراد کی توضیح و تشریح یہی کرتی ہے ۔ اسی طرح یحیی بن ابی کثیر بھی سنت کو قران پر حکم اور قاضی ، تسلیم کرتے ہیں

مختصر یہ کہ (دین میں) سنت کی حجیتہ ثابت ہے اور یہ بھی (قران کی طرح) شریعت سازی اور دین کے ضروری احکام دینے میں ایک منفرد اور مستقل حیثیت رکھتی ہے اور اس بارے میں کوئی مخالفانہ رائے سامنے نہیں آئی سوائے ان لوگوں کے جن کا دین میں کوئی بہرہ نہیں ۔

تیسری بحث

عصمت انبیاء

اکثر اہل علم کی یہ رائے صائب مانی گئی ہے کہ منصب نبوت پر فائز ہونے کے بعد انبیائے کرام علیھم السلام (من امر ربی) معصوم عن الخطا ، یعنی کبائر سے عصمت میں ہوتے ہیں ۔ قاضی ابوبکر نے اس مسئلے پر عامتہ المسلمین کے اجماع کا حوالہ دیا ہے نیز ابن حاجب اور دوسرے متاخرین اہل فن نے ان کے ایسے ہی اجماع کی تصدیق کی ہے ۔ ان سب نے اس پر صاد کیا ہے کہ انبیاء ان باتوں سے پاک ہوتے تھے جو ان کے مقام سے لگا نہیں کھاتیں جیسے مثلاً گھٹیا اخلاق، پست ذہنیت اور ایسے سارے افعال جن سے فطرت ابا کرتی ہے اور یہی وہ خصلتیں ہیں جنہیں صغائر الخسہ کا نام دیا گیا ہے جیسے لقمے ٹکڑے کی (آنکھ بچا کر) چوری اور جیسے ڈنڈی مارنے کا خمار۔

عقیدہ عصمت انبیاء کے لوازمات

عصمت انبیاء کے مسئلے پر اتفاق کے باوجود اس کی دلیل (اصل) کے بارے میں اہل علم میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے یہ کہ

ا ۔ اس کی بنیاد شریعت میں ہے یا (صرف) عقل پر اس کا مدار ہے؟
اکثر معتزلی اور بعض اشاعرہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اس مسئلے پر شرعی اور عقلی دونوں جہتوں سے دلیل لائی جا سکتی ہے ۔ کیونکہ کبائر کا صدور اتباع سے نفور پر اکسا سکتا ہے ۔ اسی سبب انبیاء سے ان کا ارتکاب شرعاً" و عقلاً" محال ہے ۔ امام الحرمین نے اپنی کتاب "البرھان عن طبقات الخلق " میں اس مسئلے کو

(پوری شرح و بسط سے) نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ ہمارے جمہور ائمہ اسی طرف گئے ہیں یعنی انھوں نے بھی تائید و تصدیق کی ہے۔

۲۔ ابن فورک کی اس بات میں بڑا وزن ہے کہ چونکہ نبی کی ذات زمین پر اللہ کا معجزہ ہوتی ہے اس لیے اس طرح کی باتوں کا ان سے صدور من عنداللہ روک دیا جاتا ہے۔ استاد ابو اسحاق اور اس کے متبعین بھی' بقول قاضی عیاض' یہی رائے رکھتے ہیں۔ قاضی ابو بکر اور شافعی و حنفی محققوں کے ایک طبقے کا کہنا ہے کہ اس کے امتناع (اس عقیدے کے خلاف جانے سے روکنے والی شے) کی دلیل (زیادہ تر) سمع ہے یعنی عقیدہ عصمت انبیاء بھی بطریق روایت واسطہ در واسطہ ہم تک منتقل ہوا ہے اور اس کی اساس سماعت پر ہے۔ ایسی ہی ایک روایت قاضی ابوبکر سے بھی منقول ہے کہ یہ (عقیدہ) **سمعاً** ممتنع (مامون) ہے اور اس کے امتناع کی دلیل عامتہ المسلمین کا اجماع ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہم اگر اس (عقیدے) کو عقل کے معیار پر پرکھیں تو بھی اس میں ایسی کوئی بات نہ ملے گی جو محالات میں سے ہو۔ اس رائے کو اختیار کرنے والوں میں امام الحرمین' غزالی' الکیا اور ابن برھان شامل ہیں

۳۔ ہندی کہتے ہیں کہ اختلاف (در اصل) ماننے یا نہ ماننے میں نہیں بلکہ (ان کا مدعا یہ ہے کہ) اسے معجزے سے منسوب کرکے چیلنج کے طور پر پیش نہ کیا جائے کیونکہ ایسا دعویٰ اس کی عقلی فصیل کو ڈھے دے گا۔

انبیاء سے کذب کے احتمال کا مسئلہ

اسی طرح اس پر بھی اجماع ہو چکا ہے کہ انبیاء نبوت کے بعد احکام شرعیہ میں کذب کی آمیزش کے ارادے تک سے (من عنداللہ) پاک ہوتے ہیں کیونکہ معجزہ ان کی صداقت پر دال ہے۔

رہی وہ غلط بیانیاں جو (زندگی کے عام معاملات میں) سہواً صادر ہو جاتی ہیں تو جمہور علماء (انبیاء سے ایسی فروگذاشت کے احتمال کا گمان رکھنے سے بھی) منع کرتے ہیں البتہ قاضی ابوبکر اسے ان سے اس کے صدور کے امکان کو جائز گردانتے ہیں تاہم جمہور علماء کا استدلال یہ ہے کہ معجزہ اس بدگمانی کو بالکلیہ رد کر دیتا ہے (اور انبیاء کا وجود اس زمین پر اللہ کا سب بڑا معجزہ ہے) جبکہ قاضی صاحب کا موقف یہ ہے کہ معجزہ کذب عمد (صریح جھوٹ) کے راستے تو واقعی مسدود کر دیتا ہے لیکن سہواً سرزد ہو جانے والی خلاف واقعہ بات کے امکان کو رد نہیں کرتا۔

(امام شوکانی کہتے ہیں) جمہور علماء کی رائے اعلیٰ اور اولیٰ ہے ۔

صغائر کا مسئلہ :

مختلف آراء :

وہ صغائر جو نہ تو منصب نبوت کی بے توقیری کا باعث ہو سکتے ہیں اور نہ ہی ان کا صدور ہماری طرف سے ارارد تہ" ہوتا ہے یعنی ان میں ہمارا نفس شامل نہیں ہوتا تو ان کے بارے میں علماء میں اختلاف ہے یعنی ان کا انبیاء سے صادر ہونا کیا جائز ہے اور اگر ہے تو پھر وقوع بھی (کبھی) ہوا یا نہیں ۔

ا ۔ امام حرمین اور الکیا کے مطابق ان کا از روئے عقل جواز اکثر لوگوں سے منقول ہے ' اسی طرح کا جواز ابن رجب نے بھی بہت سوں سے نقل کیا ہے ۔ البتہ امام حرمین اور ابن قشمری یہ بھی کہتے ہیں کہ ایسے بھی بہت ہیں (بلکہ بہت زیادہ ہیں) جو انبیاء سے (کبائر کی طرح) صغائر کے عدم و قوع پر کامل یقین رکھتے ہیں ۔

یہی امام حرمین ایک اور بات بھی کہتے ہیں کہ جس بات (یعنی عقل) کی طرف محصلون (نکتہ رس متعلم' بال کی کھال نکالنے والے) گئے ہیں تو شرع میں وہ ایسی قاطع چیز نہیں جو اس بارے میں (بلکہ کسی بارے میں) نفی یا اثبات کا حکم لگا سکے ۔

۲ ۔ تاہم ظاہری شواہد (احتمالات) وقوع کی غمازی کرتے ہیں اور قاضی عیاض کے بیان کے مطابق سلف کے کچھ لوگوں نے بھی صغائر کے جواز اور ان کے وقوع کے احتمال کا عندیہ دیا ہے (امام) طبری بھی انھی میں سے ایک ہیں ۔ نیز کچھ محدث اور چند فقیہ بھی اسی موقف کے حامل ہیں البتہ وہ کہتے ہیں کہ اس پر (ارتکاب صغائر کے اکا دکا واقعات پر) انبیاء علیہم السلام کو متنبہ ضرور کر دیا جاتا ۔ خواہ جمہور متکلمین کی رائے مطابق معا" بعد ہی یا کچھ دوسروں کے خیال میں وفات سے پہلے پہلے' بہرحال ۔ اور ایسا لازما" ہوتا ۔

۳ ۔ امام ابن حزم کی رائے

(امام) ابن حزم نے اپنی کتاب " الملل و النحل" میں ابو اسحاق اسفرائی اور ابن فورک کے حوالے سے یہ بات نقل کی ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام چھوٹی بڑی ہر طرح کی خطاؤں اور لغزشوں سے (من عند اللہ) عصمت میں ہوتے ہیں ۔ ابن حزم لکھتے ہیں کہ یہ وہ وصف خاص (یکتا ملکہ) ہے جو اللہ تعالیٰ نے صرف انھیں ہی ارزانی فرمایا ہے ۔ ابن برھان نے بھی اسی رائے کو صائب مانا ہے بلکہ امام نووی نے اپنی کتاب "زوائد الروضہ" میں اہل تحقیق کی طرف سے اس کی مکمل تصدیق نقل کر دی ہے ۔

۴ ۔ (امام شوکانی اس بحث کا محاکمہ اس طرح کرتے ہیں کہ) اس بات میں (صغائر کے حوالے سے) جو کچھ بیان ہوا' اسے (انبیاء کی طرف سے) ترک اولی ' پر محمول کیا جائے ۔ قاضی نے البتہ' یہ رائے اپنائی ہے کہ اسے (وقوع صغائر کو) بعثت سے پہلے کے دور پر' یا اس بات پر محمول کیا جائے کہ انہوں نے ایسا کسی تاویل کی بنا پر کیا ہو گا ۔

۵ ۔ تاہم (امام) رازی (کبائر و صغائر کی بحث سے ہٹ کر مسئلے کی ایک نئی تاویل اختیار کرتے ہیں) ۔ ان کی رائے ہے کہ انبیاء ان کے عمداً ارتکاب سے تو (بلاشبہ) معصوم تھے البتہ سہواً سرزد ہونے والی خطاؤں کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ انبیاء سے بھی ہو سکتی ہیں ۔

عصمت کے معنی

عصمت کے معنی و مفہوم کے تعین میں بھی مختلف آرا پائی جاتی ہیں :

۱ ۔ ایک رائے یہ ہے کہ معصوم وہ ہوتا ہے جو (بتوفیق ایزدی) معصیت کے ارتکاب پر قدرت ہی نہ رکھتا ہو ۔

۲ ۔ ایک رائے یہ ہے کہ معصوم اپنے جسم و جان میں (قدرت حق سے) ایسا خاصہ استوار کر لیتے ہیں جو اقدام معصیت کے خلاف (طبعی) مزاحمت (امتناع) کا کام دیتا ہے ۔

۳ ۔ ایک رائے یہ ہے کہ عصمت کے مرتبے پر فائز ہونے کے بعد انبیاء کو طاعت پر قدرت (توفیق تام) اور معصیت سے تنفرتام (عدم قدرت) کی نعمت حاصل ہو جاتی ہے ۔

۴ ۔ ایک رائے یہ ہے کہ اللہ تعالے اپنی توجہات خاصہ سے انہیں اثم و عصیاں سے روک دیتے ہیں اور ان کی سرشت سے گناہ کے داعیات اٹھالیتے ہیں ۔ یعنی ان کے قلب و قالب کو آلائشوں سے پاک کر دیتے ۔

۵ ۔ ایک اور رائے یہ ہے کہ عصمت اصل میں عبد کی معبود سے مکمل دلبستگی اور کامل موافقت کا نام ہے جس سے امتثال امر کی (بفضل اللہ) ایسی استعداد پیدا ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد :

ع : سر تسلیم خم ہے جو مزاج یار میں آئے

ایک اشکال اور اس کا جواب

سوال : کیا فرماتے ہیں آپ (قاضی شوکانی) قرآن ، کے بعض انبیاء سے اس ضمن میں منسوب بیانات کے بارے میں جیسے مثلاً' سب سے پہلے ابوالانبیاء حضرت آدم علیہ السلام کے حوالے سے اللہ کا یہ فرمان کہ:

عصی آدم ربہ فغوی

جواب :

الف ۔ جیسا کہ ہم نے 'اس سے پہلے (تفصیل سے) بیان کر دیا کہ اس مسئلے پر (عامتہ المسلمین) کا اجماع عمل میں آچکا ہے جس کے مطابق انبیاء علیہم السلام کبائر سے عصمت میں ہوتے ہیں تو' اب ناگزیر ہے کہ قرآن مجید کے اس قول کی ایسی تاویل کی جائے جو جناب کو اس کی صریح (منفی) توجیہات (کے منجدھار) سے نکال سکے ۔

ب ۔ اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ایسے واقعات کو اسی طرح کی تاویل پر محمول کیا جائے' جیسا کہ قرآن میں ان کا قول ہے

انی سقیم (حالانکہ وہ بظاہر بیمار نہ تھے)

اور ان کا یہ قول کہ فعل کبیرھم

حالانکہ اس نے یہ سب نہیں کیا تھا)

نیز (اپنی بیوی) حضرت سارہ کے بارے میں انہوں نے کہہ دیا' یہ میری بہن ہے'

تاکہ وہ کذب محض (کے اتہام) سے مبراء ہو سکیں کیونکہ بفحوائے اجماع المسلمین بعثت کے بعد انبیاء سے ایسے گناہ سرزد نہیں ہو سکتے ۔

ج ۔ اسی طرح اللہ تعالی کا حضرت یونس علیہ السلام کے بارے میں یہ قول کہ

اذ ذھب مغاضبا فظن ان لن نقدر علیہ'

بھی بہرحال ایسی ہی ایک تاویل کا تقاضا کرتا ہے جو اس کے ظاہر مفہوم کا رخ ان پر سے موڑ دے

د ۔ اسی طرح (جیسا کہ قران میں وارد ہوا) حضرت یعقوب علیہ السلام کے (بڑے) بیٹوں نے اپنے بھائی حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ کیا کیا' (اس کے لیے بھی تاویل چاہیے)

ہ ۔ اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس معمول کو بھی ایسی ہی کسی تاویل پر قیاس کیا جائے کہ آپ اللہ پاک سے ایک دن بھر میں (ستر دفعہ) مغفرت مانگا کرتے بلکہ روز کے روز استغفار کیا کرتے تھے ۔ اس کا ایک جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ کے حضور اس استدعا سے ان کا مدعا ہمیشہ یہ ہوتا تھا کہ انھیں بلند تر مقامات کی طرف عروج کی توفیق بخشی جائے ۔

بھول چوک سے عصمت کا مسئلہ

نسیان از روئے اجماع انبیاء کو بھی لاحق ہو سکتا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک صحیح حدیث اس پر دال ہے انھوں نے فرمایا :

انما انا بشر مثلکم انس کما تنسون فاذانسیت فذکرونی

ترجمہ : میں بھی تمہاری طرح کا ایک بشر ہوں مجھ سے بھی بھول ہو سکتی ہے جیسے تم بھول جاتے ہو چنانچہ میں جب کچھ بھول جاوں تو یاد دلا دیا کرو

ایک گروہ نے کہا ہے، وہ (صحابہ) انھیں (بھول چوک کا) جتاتے نہ تھے بلکہ صرف بجھا دیتے تھے ۔ البتہ علامہ آمدی کہتے ہیں کہ ابواسحاق اسفرائی اور اکثر آئمہ کا موقف یہ ہے کہ انبیاء خطا و نسیان سے مکمل امان میں ہوتے ہیں ۔ الزرکشی نے بھی اپنی کتاب "البحر" میں اسی کی تائید کی ہے اور امام رازی نے تو اپنی بعض کتابوں میں اس پر اجماع کے وقوع کا دعوی کر رکھا ہے ۔ نیز قاضی عیاض نے انھیں اپنے فصیح و بلیغ اور کامل اقوال (جوامع الکلم) میں خطاء و نسیاں اور بھول چوک سے بالا قرار دلوایا ہے تاہم وہ ان کے افعال کو اس اجماع سے مستثنیٰ سمجھتے ہیں ۔

بہرحال اکثر اہل علم کی رائے ہے کہ نسیان کا امکان انبیاء سے بھی ہے، رہے وہ لوگ جو اس امکان کو مسترد کرتے ہیں تو وہ ایسی سب حدیثوں کی تاویل کر دیتے ہیں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے نسیان کے صدور کی اطلاع دیتی ہیں، وہ کہتے ہیں 'انھوں نے ایسا جان بوجھ کر کیا لیکن ان کی یہ تاویل باطل ہے کیونکہ آپ صلی علیہ و آلہ وسلم نے صاف فرمایا، انسی کماتنسون یعنی مجھ سے بھی بھول ہو سکتی ہے ۔ جیسے تم بھول جاتے ہو ۔ فاذ انسیت فذکرونی ۔ پس میں جب بھول جایا کروں تو مجھے یاد دلا دیا کرو ۔

لیکن جواز کے قائل علماء جمہور سہو ونسیان کے معاً" بعد تنبیہہ کے اترنے کی شرط عائد کرتے ہیں ۔ یعنی جونہی ایسا واقعہ ہوا، (من جانب اللہ) فوراً" تنبیہہ آگئی ۔ امام الحرمین نے، البتہ (اس تنبیہہ کے آنے میں مطلقاً") دیر سویر کو جائز ٹھہرایا ہے ۔ (بہرحال نسیاں اور تنبیہہ لازم و ملزوم ہیں)

بعثت سے پہلے معصومیت

جمہور اہل علم کی رائے ہے کہ انبیاء علیھم السلام نبوت سے پہلے کے عرصے میں صغائر و کبائر سے (کسی طرح کی الوہی) پناہ میں نہیں ہوتے ۔ لیکن رافضیوں کا دعوی ہے کہ انبیاء منصب نبوت پر فائز ہونے سے پہلے بھی ہر طرح کے گناہوں سے سلامتی میں ہوتے ہیں اور معتزلہ (ان دونوں کے بین بین) موقف اختیار کرتے ہیں ۔ ان کا خیال ہے وہ کبائر سے (تو ہر دور میں) معصوم ہوتے ہیں، البتہ صغائر کی بات دوسری ہے ۔

تاہم دونوں کے عدم صدور پر مطمئن یا صرف کبائر سے عصمت پر مصر حضرات کا استدلال یہ ہے کہ انبیاء سے نبوت سے پہلے بھی اگر گناہوں کا صدور (ثابت) ہو جائے تو یہ ان سے تنفر اور بیزاری کا سبب بن سکتا ہے جبکہ اللہ انھیں اپنا پیغام دے کر بھیجنے والا ہوتا ہے تو (ایسے میں) بعثت اپنی دلیل (حکمت) سے خالی رہ جائے گی ۔ یعنی بعثت سے پہلے یا بعد کی بات نبوت کے حوالے سے یکساں ہے ۔

آخری بات

(امام صاحب آخر میں) اس بحث پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں)

یہ ساری (موشگافیاں) جو اوپر نقل ہوئیں، عقل کو (کسی طور) زیبا نہیں اور ان سب کا بس ایک ہی جواب ہے کہ ہم انھیں مان کر نہیں دیتے ۔ البتہ اس پر مبسوط بحث علم کلام کی کتابوں میں مل جائے گی ۔

اس باب میں سلف کے جن اکابر فقہوں کا ذکر آیا ' ان کا تعارف درج ذیل ہے ۔

۱ ۔ الکسائی :

نام علی بن حمزہ بن عبداللہ الاسدی اور کنیت ابوالحسن ہے ۔ لیکن الکسائی کے نام سے مشہور ہوئے ۔ قرات' لغت اور نحو میں امام تھے ۔ کوفہ کے رہنے والے تھے ۔ بغداد میں قیام پذیر رہے اور ۱۸۹ ہجری بمطابق ۸۰۵ کو رے میں وفات پائی

ان کی تصنیفات میں معانی القران' المصادر' الحروف' القرات ' النوادر' النحو' المتشابہ فی القران' بہت مشہور ہیں ۔

۲ ۔ الخطابی

۳۱۹ --- ۳۸۸ ھ بمطابق ۹۳۱ ----- ۹۹۸ء

نام محمد بن محمد بن ابراہیم بن الخطاب البستی اور کنیت ابو سلیمان ہے ۔ حضرت عمر بن الخطاب خلیفہ ثانی کے بھائی زید بن الخطاب کی اولاد میں سے ہیں ۔ ان کی مشہور تالیفات یہ ہیں : سنن ابو داود کی شرح " معالم السنن' " بیان اعجاز القران" اصلاح خطاء المحدثین " غریب الحدیث" شرح بخاری بنام تفسیر احادیث الجامع الصحیح البخاری ۔

۳ ۔ ابن فارس

نام احمد بن فارس بن زکریا القزوینی الرازی، کنیت ابو الحسین، علم اللغہ اور ادب کے آئمہ میں سے تھے ۔ ان کی تصنیفات :

مقاییس اللغہ "المجمل" "جامع التاویل" "کتاب الثلاثہ" تمام الفصیح " " ذم الخطا فی الشعر" ۔ ابن فارس ایک قادر الکلام شاعر بھی تھے ۔

۴ ۔ یحیی بن معین

۱۵۸ ۔ ۲۳۲ ھ بمطابق ۷۷۵ ۔ ۸۴۸ ء

نام یحیی بن معین بن عون بن زیاد البغدادی، اور کنیت ابو زکریا تھی ۔ آئمہ حدیث میں سے ہیں رجال حدیث کے اعلی پائے کے مورخ ہیں ۔ اس فن پر ان کی کتابیں " فی معرفہ رجال" ۔ التاریخ و العلل اپنا ثانی نہیں رکھتیں ۔ طلب حدیث میں ان کی مساعی حیران کن ہیں ۔ علامہ عسقلانی انہیں امام جرح و تعدیل مانتے ہیں ۔ احمد بن حنبل کا ان کے بارے میں یہ قول بہت مشہور ہے کہ ہمیں علم رجال اس شخص نے سکھایا ۔ یحیی خود کہتے ہیں کہ میں نے دس لاکھ حدیثیں اپنے ہاتھ سے لکھیں ۔

۵ ۔ الشافعی

نام محمد بن ادریس بن العباس بن عثمان بن شافع الہاشمی القرشی المطلبی، کنیت ابوعبداللہ ۔ اہل سنت کے چار بڑے آئمہ میں سے ہیں ۔ شوافع کی نسبت انہی کی طرف ہے ۔ قران و حدیث، فقہ و تاریخ اور شعر و لغت میں کمال مہارت تھی نیز فن تیر اندازی میں یکتائے روز گار تھے ۔ ان کی تصنیفات میں " المسند ' احکام القران' سنن ' الرسالہ ' اختلاف الحدیث وغیرہ بہت ہی مفید اور مشہور ہیں ۔ لیکن الام، کو شہرت دوام ملی ۔

۶ ۔ ابن عبدالبر

۳۶۸ ۔ ۴۶۳ ھ بمطابق ۹۷۸ ۔ ۱۰۷۱ ء

نام یوسف بن عبداللہ بن محمد بن عبدالبر النمری القرطبی المالکی ۔ کنیت ابو عمر ۔ مورخ، ادیب اور حافظ حدیث تھے ۔ انہیں حافظ مغرب کہا جاتا ہے ۔ قرطبہ میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی ۔ ان کی کتابیں "الدرر فی اختصار المغازی والعبر "العقل والعقلاء" "الاستعیاب" "المدخل" ۔ "التمہید" الکافی فی الفقہ" " ذکر تعریف اصحاب مالک " وغیرہ بہت مشہور ہیں

۷ ۔ عبدالرحمٰن بن مہدی

۱۳۵ ۔ ۱۹۸ بمطابق ۷۵۲ ۔ ۸۱۴ ء

نام عبدالرحمان بن مہدی بن حسان الغبری اللولوی اور کنیت ابو سعید تھی ۔ حدیث کے کبار حفاظ میں سے ہیں اور علم حدیث پر انہوں نے بہت کچھ لکھا ہے ۔ امام شافعی نے ان کے بارے میں کہا " میں دنیا میں ان کی نظیر نہیں پا سکا"

۸ ۔ الاوزاعی

۸۸ ۔ ۱۵۷ بمطابق ۷۰۷ ۔ ۷۷۴ ء

نام عبدالرحمان بن عمر الاوزاعی ' قبیلہ اوزاع کے ایک بطل جلیل تھے ۔ کنیت ابو عمرو تھی ۔ دیار شامیہ کے امام الفقہ اور زاہد مرتاض تھے ۔ زیادہ تر بیروت میں رہے اور وہیں وفات پائی ۔ صالح بن یحمی اپنی کتاب تاریخ بیروت میں لکھتے ہیں : الاوزاعی شام کے جلیل القدر اور عظیم مرتبت امام وقت تھے' اہل شام انہیں آسمان سمجھتے تھے ۔

ان کی تصنیفات میں " السنن " " المسائل " بے حد اہم ہیں

۹ ۔ یحمی بن ابی کثیر

نام یحمی بن صالح الطائی ابونصر بن ابی کثیر ۔ آپ موالی بن طے میں سے تھے جن کا تعلق بصرہ سے تھا ۔ اہل یمامہ کے دور کے ایک جید عالم تھے ۔ دس سال مدینہ میں رہ کر تابعین سے اخذ دین کرتے رہے ۔ بنی امیہ کی بعض پالیسوں پر تنقید کیا کرتے تھے جن کی پاداش میں حوالات میں بھی رہے اور سخت اذیتیں برداشت کیں ۔ فن رجال میں ابن شہاب زہری کے ہم پلہ تھے ۔ یمامہ میں ۱۲۹ ھ بمطابق ۷۴۷ ء میں وفات پائی ۔

۱۰ ۔ ابن فورک

نام محمد بن الحسن بن فورک الانصاری الاصبہانی اور کنیت ابوبکر تھی ۔ علم اصول اور علم کلام میں بڑی مہارت بہم پہنچائی ۔ وہ ایک موثر واعظ بھی تھے ۔ حدیث کی سماعت میں بھی بہت محنت اٹھائی ۔ اپنے دور میں شافعی مسلک کے ایک اہم فقیہ تھے ۔

کہتے ہیں سلطان محمود سبکتگین نے اسے اس کی اس زہر افشانی پر زہر دلوا کر مروا دیا تھا کہ رسالت محمد صلی اللہ علیہ وسلم صرف انہی کے دور کے لیے تھی اور اب معاذ اللہ باقی نہیں رہی ۔ اس کا سن وفات ۴۰۶ ھ بمطابق ۱۰۱۵ء ہے

ابن عساکر نے لکھا ہے کہ اصول دین ' معانی قرآن اور اصول فقہ پر اس کی سو سے زیادہ تصانیف ہیں ۔

۱۱ ۔ قاضی عیاض

نام عیاض بن موسیٰ بن عیاض بن عمرون البستی' کنیت ابو الفضل ۔ ایک جید عالم اور اپنے دور میں حدیث کے امام تھے' سبتہ اور غرناطہ کے قاضی رہے اور مراکش میں وفات پائی ۔ کہا جاتا ہے انھیں کسی یہودی نے زہر دے دیا تھا ۔

ان کی تصانیف میں "الشفا بتعریف حقوق المصطفیٰ " " الغنیہ " ترتیب المدارک و تعریف المسالک فی معرفتہ اعلام مذہب الامام مالک " "شرح صحیح مسلم" " التاریخ " وغیرہ بہت مشہور ہیں ۔

۱۲ ۔ ابو اسحاق

نام محمد بن عطا اللہ بن شریف ' ابو اسحاق زادہ' دولت عثمانیہ کے فقہا میں سے ہیں ۔ ان کی وفات ۱۲۳۶ھ بمطابق ۱۸۲۱ء میں کوزل حمار کے شہر میں بایدیں کے مقام پر ہوئی ۔ ان کی کتاب فتاوی محمد عطا اللہ کے نام سے مشہور ہے ۔

۱۳ ۔ امام الحرمین

۴۱۹ ۔ ۴۷۸ ھ بمطابق ۱۰۲۸ ۔ ۱۰۸۵ء

نام عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف بن محمد الجوینی ' ابوالمعالی رکن الدین اپنے لقب امام الحرمین سے زیادہ مشہور ہیں ۔ نیشاپور کے نواح میں واقع ایک گاوں جوین میں پیدا ہوئے ۔ مکہ اور مدینہ میں بھی کافی عرصہ رہے' وہاں درس بھی دیتے رہے ۔ پھر نیشاپور لوٹ آئے جہاں ان کے لیے وہاں کے وزیر نظام الملک نے درس گاہ تعمیر کروائی جو مدرسہ نظامیہ کے نام سے مشہور ہوئی ۔ ان کی بہت سی تصنیفات میں سے چند یہ ہیں :

"غیاث الامم والعجات الظلم ' المتبدع النظامیہ فی الارکان الاسلامیہ'البرہان' نہایتہ المطلب فی درایتہ المذہب' الشامل ' الارشاد' الورقات ' مغیث المنطق"

۱۴ ۔ الغزالی

۴۵۰ ۔ ۵۰۵ ھ بمطابق ۱۰۵۸ ۔ ۱۱۱۱ء

نام محمد بن محمد الغزالی الطوسی ابو حامد حجتہ الاسلام' فلسفی اور نامور صوفی ۔ مختلف شعبوں میں ان کی کم و بیش دو سو تصانیف ہیں جن میں سے چند ایک کو غیر معمولی پذیرائی حاصل ہوئی مثلاً" تصوف اور اخلاق میں احیائے علوم'کیمیاسعادت' منہاج العابدین ۔ یواقیت العلوم ۔ اصول فقہ میں مستصفی ' منخول' تفسیر میں فتوح القرآن ' کلام میں انجام العوام' بدایتہ الھدایہ ' فلسفہ میں تہافتہ الفلاسفہ ۔ متفرق علوم میں القسطاس المستقیم ' شرح اسماء الحسنیٰ ۔ الدرہ الفاخرہ اور المنقذ من الضلال جو ان کی قلبی اور ذہنی سرگذشت کی کہانی بیان کرتی ہے اور بہت

مشہور کتاب ہے ۔ وہ اپنے وقت کے امام اور امت مسلمہ کے مقبول ترین لوگوں میں سے ہیں انھوں نے امام الحرمین کے ''مدرسہ نظامیہ'' میں تعلیم حاصل کی اور پھر وہیں درس بھی دینے لگے ۔ آخر میں رئیس المدرسین بنا دیئے گئے ۔

۱۵ ۔ الکیا

۴۵۰ ۔ ۵۰۴ بمطابق ۱۰۵۸ ۔ ۱۱۱۰ء

نام علی بن محمد بن علی کنیت ابوالحسن الطوی اور لقب عماد الدین ہے، لیکن مشہور الکیا الھراسی کے نام سے ہیں ۔ شافعی ہیں ۔ الکیا ''مدرسہ نظامیہ'' میں پڑھاتے رہے، فقہی تھے، مفسر تھے، وعظ بھی کہتے رہے ۔ ان کی کتاب احکام القران بہت مشہور ہے ۔ ان پر باطنی المذہب ہونے کا الزام لگایا گیا ۔ لوگوں نے انھیں پتھروں سے مارا ۔ حکومت نے قتل کا فیصلہ دیا ۔ لیکن بچا لیے گئے ۔

۱۶ ۔ ابن برہان

۴۷۹ ۔ ۵۱۸ بمطابق ۱۰۸۷ ۔ ۱۱۰۲ء

نام احمد بن علی برحان، کنیت ابوالفتح، فقہائے بغداد میں سے ہیں ۔ ان پر علم اصول کا غلبہ تھا اور اس فن کی مشکلات کے حل میں ان کا نام ضرب المثل سمجھا جاتا ہے ۔ اس ضمن میں ان کی کتابیں البسیط، الوسیط، الوجیز بہت مشہور ہیں ۔ وہ کہا کرتے تھے کہ عامی کے لیے بھی لازم نہیں کہ وہ کسی ایک مذہب میں بند رہے ۔ مدرسہ نظامیہ کے ساتھ ان کا تعلق بڑا عجیب رہا ۔ ایک ماہ پڑھایا اور استعفا دے دیا ۔ کچھ عرصہ بعد پھر پڑھانا شروع کیا اور صرف ایک دن پڑھا کر دوبارہ چھوڑ دیا ۔

بغداد ہی میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی ۔

۱۷ ۔ الھندی

نام محمد بن عبدالرحیم بن محمد، ابو عبداللہ صفی الدین الھندی ۔ فقیہ ہیں اور علم اصول کے ماہرین میں سے ہیں ۔ ہندوستان میں پیدا ہوئے ۔ ۶۶۷ ھ میں یمن گئے ۔ روم اور مصر بھی گئے ۔ حج کی سعادت بھی حاصل کی لیکن دمشق کو اپنا وطن بنایا اور وہیں وفات پائی بلکہ اپنی کتابیں بھی دارالحدیث الاشرفیہ کے نام وقف کر گئے ۔ ان کی مشہور کتابیں یہ ہیں ''نہایہ الفائق، الزبدہ، الوصول ای علم الاصول وغیرہ

۱۸ ۔ ابوجعفر الطبری

نام محمد بن جریر الطبری ابوجعفر' آپ امام وقت تھے ' مفسر تھے ' مورخ بھی ۔ طبرستان میں پیدا ہوئے ۔ بغداد کو مسکن بنایا' وہیں وفات پائی ۔ انھیں قاضی کے عہدے کی پیشکش ہوئی لیکن ٹھکرا دی ۔ ان کی اہم تصانیف درج ذیل ہیں " اخبار الرسل والملوک " -- یہ کتاب تاریخ طبری کے نام سے مشہور ہے' جامع البیان فی تفسیر القرآن " یہ کتاب تفسیر طبری کے نام سے مشہور ہے " اختلاف الفقہا " " المسترشد " " جزائی الاعتقاد " وغیرہ

۱۹ ۔ ابن حزم

۳۸۴ ۔ ۴۵۶ ھ بمطابق ۹۹۴ ۔ ۱۰۶۴ء

نام علی بن احمد بن سعید بن حزم الظاہری' کنیت ابو محمد ۔ اندلس کے جید عالم ہیں اور دین اسلام کے آئمہ میں سے ہیں ۔ قرطبہ میں پیدا ہوئے ۔ اپنے باپ کے بعد وزیر بھی رہے ۔ بعد میں وزارت چھوڑ کر علم و تالیف کے کام کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا ' فقیہ' مجتہد اور حافظ قرآن تھے ۔ قرآن و سنت سے احکام اخذ کرنے میں بڑی ژرف نگاہی سے کام لیتے ۔ بناوٹ اور اینچ پینچ سے بالکل پاک تھے ۔ بڑے بڑے علما پر تنقیدیں کیں ۔ اس لیے سب ان کے مخالف ہو گئے اور سلطان سے ان کی شکائتیں کرنے لگے ۔ چنانچہ ابن حزم دل برداشتہ ہو کر ترک وطن کر گئے اور غربت ہی میں وفات پائی ۔

کہا جاتا ہے کہ حجاج بن یوسف کی تلوار اور ابن حزم کی زبان سگی بہنیں ہیں ۔ ان کی کثیر تصنیفات میں شہرت پانے والی کتابیں درج ذیل ہیں " جمہرہ الانساب" المحلی " الفصل بین اہل الاھواء والنحل" الاحکام فی اصول الاحکام" " الایصال الی فہم الخصال" کتاب فی المنطق " رسائل ابن حزم" دیوان ابن حزم" "جوامع العسیرہ "

۲۰ ۔ ابن حاجب

نام جمال الدین ابو عمرو عثمان بن عمر بن ابی بکر' معروف نحوی' ایرانی نژاد لیکن مولد مصر ہے ۔ علوم ادب و فقہ قاہرہ میں سیکھے ۔ ان کی مشہور تالیفات یہ ہیں :

نحو میں کافیہ' صرف میں شافیہ ۔ یہ دونوں کتابیں پورے عالم اسلام میں پڑھی اور پڑھائی جاتی ہیں اور اکثر جگہوں پر درس نظامی کے کورس میں شامل ہیں ۔

مختصر المنتھی ۔ یہ علم اصول کی اہم ترین کتاب ہے' المقصد الجلیل فی علم العلیل' فقہ مالکی کے بارے میں مختصر الفروغ یا جوامع الامہات

۲۱ ۔ قاضی حسین خمیس

نام ابن نصر بن محمد بن حسین بن محمد بن حسن کمعبی موصلی شافعی، کنیت ابو عبداللہ ۔ ماہر فقیہ اور اہم اصولی ۔ موصل میں پیدا ہوئے ۔ کافی عرصہ قاضی کے منصب پر فائز رہے، بغداد میں وفات پائی ۔

۲۲ ۔ الزرکشی

نام محمد بن عبداللہ ابن بہادر زرکشی مشہور شافعی فقیہ، اصلاً ترک تھے لیکن مصر میں پیدا ہوئے اور وہیں وفات پائی ۔

اصول و فقہ اور دیگر فنون میں بہت کتابیں لکھیں جن میں سے اہم یہ ہیں : الدیباج فی توضیح المنهاج، مجموعہ المنثور

حواشی

بلا عذر چھوڑ دینے کا سنت پر مطلق اطلاق شریعت سے تجاوز ہے کیونکہ کئی سنتیں ایسی ہیں جن کا درجہ فرض اور واجب کے برابر ہے یا وہ کسی فرض کی تکمیل کے لیے شرط کی حیثیت رکھتی ہیں مثلاً طریقہ نماز جس کی تعلیم سنت سے معلوم ہوتی ہے لیکن وضو کی کامل ترکیب قرآن میں موجود ہے جس کے بغیر بلا تیمم نماز پڑھنا حرام ہے اور تیمم بلا عذر ناقابل قبول ہے اسی طرح نماز بھی سنت طریقہ سے ہٹ کر پڑھنے سے ادا نہیں ہوگی۔

ہاں وہ سنتیں جو نفل عبادت کے درجے میں ہیں مثلاً وضو میں مسواک ' تو انھیں بلاعذر چھوڑا جا سکتا ہے' تاہم بھی مومن ایک بڑے خیر سے محروم ہو جائے گا۔ بہر حال سنت میں ترک بالعذر اور ترک بلا عذر میں فرق ملحوظ نہ رکھنا مہلک غفلت ہے۔

۲۔ قرآن میں محرمات خورد و نوش میں چار چیزوں پر حصر ہے: مردار' خون' لحم خنزیر اور ذبیحہ جن پر اللہ کا نام نہ پڑھا گیا ہو۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مچھلی اور ٹڈی کو حلال فرما کر انھیں مردار سے مستثنیٰ قرار دے دیا اور درندوں وغیرہ میں پالتو گدھوں کے گوشت کی تحریم کر کے ان پر اضافہ فرما دیا۔ گویا سنت نے کہیں تو قرآن کے دائرہ حصر کو بڑھا دیا اور کہیں محدود کر دیا۔ یہ شریعت میں سنت کی منفرد حیثیت کا ثبوت ہے جو اسے قران نے تفویض کی ہے۔

۳۔ مصنف نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اس روایت اور قرآن کی مذکورہ ان آیات میں جس تعارض کی بات کی ہے' وہ ان کے باہمی تقابل سے متبادر نہیں ہوتا کیونکہ ان آیات کا موضوع شریعت' اطاعت اور اتباع کے حوالے سے رسول کی حیثیت کا تعین ہے۔ جبکہ مذکورہ روایت کا موضوع یہ بنتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رحلت کے بعد جب کوئی بات آپ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے منسوب کر کے بیان کی جائے تو اس کی صحت کو جانچنے کے لیے اسے قران پر پیش کر کے دیکھ لیا جائے کہ شریعت میں کسی شے کی صحت کا سب سے بڑا معیار وہی ہے اور اگر وہ بات قرآن کے خلاف نہ ہو تو پھر چاہے وہ قرآن پر اضافہ ہی کیوں نہ ہو بفحواے آیات مذکورہ بسروچشم قبول ہے۔

بجا کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی موجودگی میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی فرمائی ہوئی کسی بات کے بارے میں ایسا مطالبہ کرنا غارت گر ایمان ہے البتہ خود آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کی توثیق و تصدیق عین روا ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیھم ہمیشہ یہی کرتے تھے تاہم مذکورہ روایت کا تعلق ظاہر ہے' آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد آپ سے منسوب ضعیف روایات سے ہے کہ یہ بھی درایت کا ایک اصول ہے تاکہ کوئی طالع آزما اپنے دل کی بات آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نام نہ لگا سکے اور ایسا بہت ہوا ہے۔

۴۔ سنت قرآن پر قاضی ہے۔ یعنی صرف سنت ہی قرآن کے الفاظ کے مدعا کی تعیین کا حق رکھتی ہے۔ جیسے قرآن نے اللہ کا حکم بتا دیا' اقم الصلوۃ۔ اب اس حکم کو کس طرح بجالایا جائے' سنت اس سلسلے میں ہماری پوری پوری رہنمائی کرتی ہے۔

صلواکما را یتمونی اصلی

امام شاطبی اپنی کتاب الموافقات میں یہی بات کہتے ہیں' السنتہ قاضیہ علی الکتاب انما مبینہ لہ یعنی سنت کتاب اللہ کی شارح ہے۔ نیز قرآن سنت کا محتاج ہے' کا بھی یہی مطلب ہے کہ قرآن کے الفاظ اور اصطلاحات کی توجیہ کرنے کا اختیار صرف اور صرف سنت کو حاصل ہے۔ مثلاً" صلوۃ ' زکواۃ' جہاد' حج وغیرہ

۵۔ انبیاء علیھم السلام کبائر و صغائر دونوں سے امان میں ہوتے ہیں۔ البتہ اسلاف میں سے چند ایک یہ کہنے کی جرات کرتے ہیں کہ ان سے سہوا" کہیں کچھ کمی کے امکان کی کلیتہ" نفی نہیں کی جاسکتی البتہ وہ اگر ہو گئی تو جانب حق ہی ہو گی بلکہ غلبہ حق کے نتیجے میں ہو گی اور حق یہی ہے کہ نبی قبل از بعثت بھی ہر قسم کی معصیت اور نقص سے نہ صرف پاک ہوتا ہے بلکہ دوسروں کو بھی باذن ربی پاک کرنے پر مامور ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ نبی مخاطب سبوح قدوس رب الملائکتہ و روح ہے۔ عصمت کیا ہے' یہی کہ حکم خداوندی کو براہ راست سننا اور تعمیل کرنا

اتبع مایوحی الی

کسی بھی اور کے خطاب کو نہ سننا' سنی ان سنی کر دینا اور سن کر خلاف کرنا عین ممکن ہے لیکن اللہ تعالے کے براہ راست فرمان کے بعد نافرمانی محال ہے۔

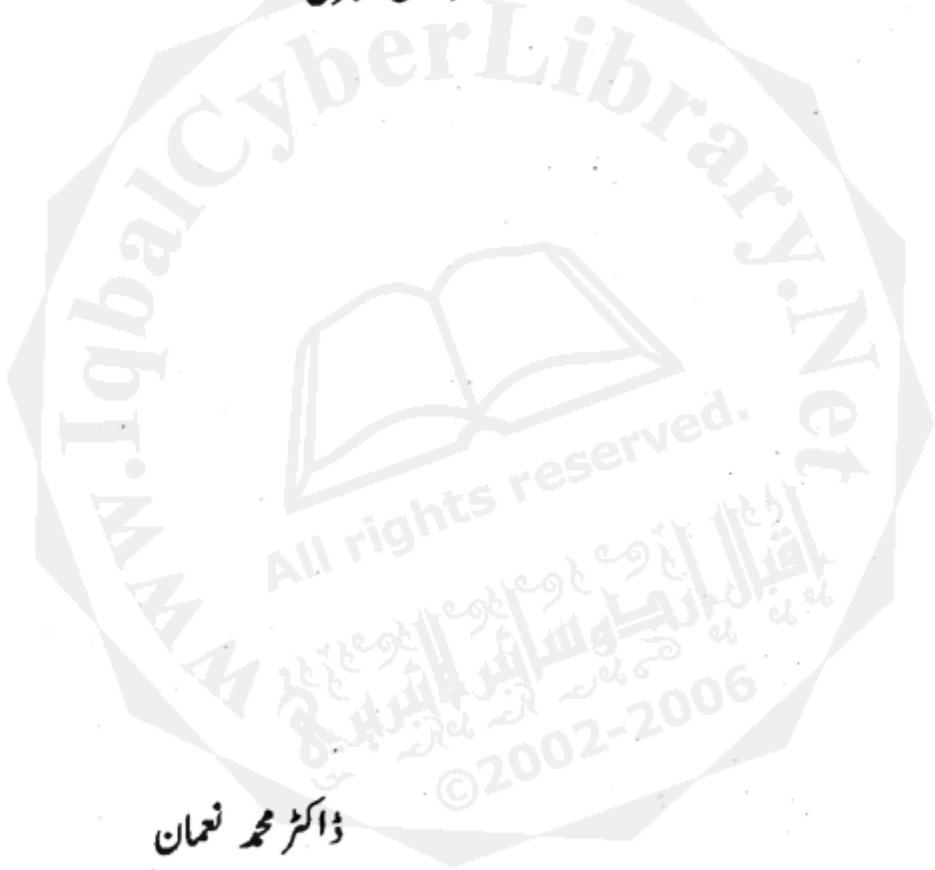
لوتقول علینا بعض الا قاویل لا خذنا منہ بالیمین ثم لقطعنا منہ الوتین فما منکم من احد عنہ حاجزین

۶۔ انبیا علیہم السلام سے ترک اولی کے صدور کا عقیدہ بھی آن نبوت کے منافی ہے ۔ کیونکہ جسے نبی نے ترک کر دیا وہ اولی تھا ہی کب بلکہ کسی شے کے کمتر ہونے کے لیے یہی کافی ہے کہ اسے نبی نے ترک کر دیا ویسے بھی جب نبی ہی ترک اولی کرنے لگے تو پھر اسے کون کر سکے گا ۔ جبکہ باقی سبھی تو نبی کے تبع محض ہیں بلکہ اس طرح تو اولی فعل گویا بالکلیہ صفحہ ہستی سے مٹ جائے گا ۔ اور نبی تو بفحوائے آیت امرت ان اکون اول المسلمین کہنے والا ہے' اس سے ترک اولی کیسے سرزد ہو سکتا ہے ۔

۷۔ ایک رائے یہ ہے کہ جن لوگوں نے آیات قرآنی سے عصمت انبیاء ثابت کی ہے ' ان کا استدلال بھی صحیح نہیں اور جن لوگوں نے ان سے عصمت کی نفی پر استدلال کیا ہے ' وہ بھی غلطی پر ہیں کیونکہ خود آیات کی صحت آیات سنانے والے کی عصمت پر موقوف ہے ۔ وہ تو اس لیے معتبر ہیں کہ انھیں پہنچانے والا معتبر ہے ۔ اگر ناقل معاذ اللہ غیر معتبر قرار دیا جائے تو اس کی نقل کردہ آیات پر کون اعتبار کرے گا ۔ لہذا آیات سے عصمت کا اثبات صرف تصدیق مزید ہے ۔ ورنہ قبل از بعثت ایک دنیا کا انھیں صادق و امین کہنا اور سمجھنا ان کی عصمت کی اصل دلیل ہے اور بعد از بعثت اللہ تعالے کا خود نبی سے یہ کہلوانا'

قل ما یکون لی ان ابدلہ من تلقا نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی '

ان کی عصمت پر ایک دلیل قاطع ہے ۔

علامہ اقبال اور بھرتری ہری

ڈاکٹر محمد نعمان

علامہ اقبال نے اپنے فکر و فلسفہ کی تعمیر و تشکیل میں جہاں قرآن حکیم کے حیات افروز پیغام اور دین مبین کی فکر بلیغ کو بنیاد بنا کر بعض اسلامی مفکرین کے خیالات سے استفادہ کیا ہے وہیں اپنی عالمانہ وسیع النظری ، مومنانہ کشادہ قلبی اور انسانی وسیع المشربی کا ثبوت پیش کرتے ہوئے مختلف ملک و قوم و مذہب سے تعلق رکھنے والے ، شاعروں، ادیبوں اور دانشوروں کے افکار و خیالات سے فیض حاصل کرکے ، ان کے تئیں پر خلوص عقیدت مندی کا اظہار بھی کیا ہے ۔

علامہ اقبال نے عشق کی سرمستی، زندگی کے سوز و گداز اور انسانی قوت عمل کی حقیقت کے قائل جن غیر مسلم دانشوروں کے افکار و خیالات سے اثر قبول کیا ہے ، ان میں برگساں، دانتے، نطشے، گوئٹے، مارکس ، طالستائی، لینن ،شیکسپیئر اور مسولینی کےعلاوہ زرتشت، عارف ہندی وشوامتر، کرم یوگی، شری کرشن، مریادا پرشوتم رام، گوتم بدھ، گرو نانک، آچاریہ رامانج، سوامی رام تیرتھ ،گرودیو ٹیگور، سنسکرت کے مشہور شاعر بھرتری ہری کے اسمائے گرامی پیش کئے جا سکتے ہیں ۔

کلام اقبال کو سمجھنے کے لیے، اطراف اقبال یعنی اردو، فارسی، سنسکرت اور انگریزی شعر و ادب کے علاوہ اسلامی فلسفہ، یونانی فلسفہ ، جدید یورپی فلسفہ اور قدیم ہندو فلسفہ کا مطالعہ نہایت ضروری ہے ۔

علامہ اقبال نے شکوہ ترکمانی ، نطق اعرابی کے ساتھ ساتھ ذہن ہندی پر بھی خصوصی توجہ صرف کی ہے ۔ انھیں محض برہمن زادہ ہونے پر ہی ناز نہیں تھا بلکہ انہوں نے دیگر مذاہب کے علاوہ ہندو مذہب کی تعلیمات کا بھی بغور مطالعہ کیا تھا لیکن اس سے متعلق بعض امور مثلاً" رہبانیت، پنر جنم، فلسفہ ہمہ اوست اور اٹل مفروضے سے وہ متفق نہیں تھے کہ عمل ہی آئندہ

زندگی کے لیے مصائب و آلام کا باعث ہوتا ہے کیونکہ اس کی بناء پر مہابھارت میں ابتدا" ارجن نے اپنے بھیشم پتا ماہ اور چچا زاد بھائیوں پر تیر چلانے سے صاف انکار کر دیا تھا لیکن جب شری کرشن نے ارجن کو ان کے فرض عین سے آگاہ کرتے ہوئے، ترک عمل کے مفہوم کی وضاحت اس طرح کی کہ

"کرمنیے وا دھیکارتے بھلیشو کدا چنا"

(یعنی صلہ وستائش کی تمنا کے بغیر عمل کرنا ہی انسان کا فرض عین ہے) تو اقبال شری کرشن کے مذکورہ پیغام سے اس قدر متاثر ہوتے ہیں کہ اس کی گونج نہ صرف اسرار خودی میں سنائی دیتی ہے بلکہ اس کے پہلے ایڈیشن ۱۹۱۴ء کے دیباچے میں (جو کہ اسرار خودی کے بعد کے ایڈیشنوں سے حذف کر دیا گیا ہے) اس طرح خراج تحسین پیش کرتے ہیں:

"بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں شری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہے کیونکہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو"۔

علامہ اقبال نے چاروں ویدوں کا مطالعہ کیا تھا' چنانچہ ' چاروں ویدوں میں مشترکہ طور پر شامل گایتری منتر کا منظوم ترجمہ آفتاب کے نام سے کرتے ہوئے شذرہ تمہیدی کے عنوان سے رسالہ "مخزن" (لاہور) اگست ۱۹۰۲ء میں اس کے متعلق لکھتے ہیں -:

" یہ رگ وید کی نہایت قدیم اور مشہور "گایتری کا ترجمہ ہے ------ جس کو برہمن اس قدر مقدس سمجھتا ہے کہ بے طہارت اور کسی کے سامنے پڑھتا تک نہیں "۔

مذکورہ نظم کے عنوان " آفتاب " کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں -:

" اصل سنسکرت میں لفظ "سوتر" استعمال کیا گیا ہے ۔ جس کے لیے اردو لفظ نہ مل سکنے کے باعث ہم نے لفظ آفتاب رکھا ہے ۔ لیکن اصل میں اس لفظ سے مراد اس آفتاب کی ہے جو فوق المحسوسات ہے اور جس سے یہ مادی آفتاب کسب ضیا کرتا ہے ------ میں نے اپنے ترجمے کی بنیاد اس سوکت (گفتار زیبا) پر رکھی ہے جس کو سوریہ نرائن اپنشد میں گایتری مذکور کی شرح کے طور پر لکھا گیا ہے "۔

اسی طرح رسالہ "زمانہ" (کانپور) ماہ اپریل ۱۹۱۹ء میں کلام اقبال کے عنوان سے شائع شدہ حسب ذیل اشعار دراصل ایک وید منتر کا ترجمہ ہیں جنھیں اقبال نے کسی مجموعے میں شامل نہیں کیا ہے'

علامہ اقبال اور بھرتری ہری

خویشوں سے ہو اندیشہ نہ غیروں سے خطر ہو
احباب سے کھٹکا ہو نہ اعدائے حذر ہو
روشن مرے سینے میں محبت کا شرر ہو
دل خوف سے آزاد ہو بے باک نظر ہو
پہلو میں مرے دل ہو مے آشام محبت
ہر شے ہو مرے واسطے پیغام محبت!

مرزا غالب کے بعد' اقبال ایسے خوش نصیب شاعر ہیں جن کی شخصیت و فن پر سب سے زیادہ تحقیقی کام ہوا ہے لیکن یہ بات بھی قابل غور ہے کہ کلام اقبال سے متعلق اسلامی اور مغربی مفکرین پر جس قدر توجہ صرف کی گئی ہے' اس قدر مشرقی مفکرین خصوصاً" ان ہندی دانشوروں پر نہیں کی جا سکی ہے' جن سے اقبال نے براہ راست استفادہ کیا تھا۔ لہٰذا کلام اقبال کے فنی محاسن اور فکری دھاروں کو سمجھنے کے لیے اور اس سے مستفیض ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مذکورہ بالا ہندوستانی مفکرین کے حالات زندگی نیز فلسفیانہ کمالات اور شعری محرکات کا بغور مطالعہ اور تجزیہ کیا جائے!

مذکورہ فنکاروں میں بھرتری ہری کا نام بہت اہم ہے لیکن اس کے عبرت ناک حالات زندگی اور حیرت انگیز شاعرانہ کمالات سے کم لوگ واقف ہیں۔ لہٰذا اس سے قبل کہ بھرتری ہری اور اقبال کے ذہنی اور فکری رابطوں پر اظہار خیال کیا جائے یہ جان لینا نہایت ضروری ہے کہ بھرتری ہری کون تھا؟ وہ مقتدر اور عیش پسند راجہ سے جوگی اور شاعر کیسے بن گیا؟ ایک زن پرست راجہ بالآخر خدا پرست جوگی اور حقیقت پسند شاعر بننے پر کیوں کر مجبور ہوا؟ اس سلسلے میں "بھرتری ہری شتک" کے مرتب پنڈت راکیش نے اپنا مقدمہ بعنوان "ولاسی سے بیراگی" میں بھرتری ہری کے جو سوانحی حالات قلمبند کیے ہیں' اس کے مطابق :-

" بھرتری ہری مالوہ کے راجہ گندھروسین کا بیٹا اور وکرم سموت کا آغاز کرنے والے' راجہ وکرما دیتہ کا بڑا بھائی تھا۔ اس نے اپنی ذہانت کے باعث کم سنی میں ہی مختلف علوم و فنون میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ جب بھرتری ہری کو اجین نگری کا راجہ بنایا گیا تو وکرما دیتہ اس کے وزیر اعظم مقرر ہوئے۔ راجہ بننے کے بعد بھرتری ہری کا بیشتر وقت عیش و عشرت اور رقص و سرود کی محفلوں میں صرف ہونے لگا۔ بھرتری ہری اپنی رانیوں میں رانی انگ سینا سے بے پناہ محبت کرتا تھا۔ اس کے بعد رانی پنگلا کا مقام تھا۔ سوئے اتفاق کہ ایک برہمن' بھرتری کے دربار میں حاضر ہوا اور ایسا امرت پھل راجہ کو پیش کیا جس کے کھانے سے انسان کی عمر سو سال ہو جاتی ہے اور وہ ہمیشہ جوان رہتا ہے۔ راجہ نے پھل حاصل کر کے رانی انگ سینا کو دیدیا۔

رانی ، راج محل کے کوچوان چندر چوڑ پر فریفتہ تھی لہٰذا اس نے وہ پھل چندر چوڑ کو دیدیا ۔ چندر چوڑ نے ، اپنی محبوبہ شہر کی مشہور طوائف روپ لیکھا کو نذر کر دیا ۔ اور روپ لیکھا نے وہ پھل راجہ بھرتری ہری کی خدمت میں پیش کر دیا ۔ امرت پھل طوائف کے ہاتھوں میں دیکھ کر ، راجہ غیظ و غضب میں آ گیا' اس کی متغیر حالت دیکھ کر روپ لیکھا نے چندر جوڑ کا نام اس پر ظاہر کر دیا ۔ جان کی امان پا کر چندر چوڑ نے ساری رو داد دہرا دی جسے سن کر رانی انگ سینا سے متعلق راجہ کا اعتماد متزلزل ہو گیا ۔ وہ سیدھا راج محل پہنچا ۔ اس کے ہاتھ میں امرت پھل دیکھ کر رانی انگ سینا نے سارا ماجرا جان لیا اور احساس گناہ سے مغلوب ہو کر ، خود کشی کر لی ۔ راجہ بھرتری ہری کے دل و دماغ پر انگ سینا کی بے وفائی اور ہلاکت دونوں کا شدید اثر ہوا اور وہ اداس و خاموش رہنے لگا ۔ راجہ کی حالت زار دیکھ کر رانی پنگلہ نے اس کی دلبستگی کی کوشش کی اور اسے شکار کا مشورہ دیا ۔ دوران شکار ایک دلخراش واقعہ یوں پیش آیا کہ راجہ کے دوست نے جب ایک ہرن پر انجانے میں سانپ پر پیر رکھ کر تیر چلایا تو خود بھی چیخ مار کر گرا اور اس طرح شکار کے ساتھ شکاری نے بھی جان گنوا دی ! راجہ ابھی اس واقعہ کے سبب حیرت و غم سے آزاد بھی نہ ہوا تھا کہ اس نے دیکھا کہ ایک ہرنی دوڑتی ہوئی آئی اور ہرن کے مردہ جسم پر اس طرح گری کہ پھر نہ اٹھ سکی ! اسی اثناء میں راجہ کو یہ غم انگیز خبر ملی کہ شکاری کے ساتھ اس کی اہلیہ بھی ستی ہوئی ہے ۔

راجہ نے مذکورہ دونوں واقعات' رانی پنگلا کو سنائے تو اس نے حیرت و تاسف کے اظہار کے بجائے ہنستے ہوئے کہا کہ " اس میں دکھ کی کوئی بات نہیں ہے ۔ یہ تو ہر استری کا دھرم ہے کہ وہ نہ صرف پتی کے ساتھ ستی ہو جائے بلکہ باوفا پتنی تو وہ ہے جو ایسی خبر سنتے ہی پران چھوڑ دے ۔ راجہ نے رانی کا جواب حیرت کے ساتھ سنا اور استفسار کیا " کیا میرے بعد تمہاری بھی یہی حالت ہو گی ؟ پنگلا نے کہا کہ " بھگوان نہ کرے کہ میرے رہتے تمہیں ایسا ہو" کیونکہ انگ سینا کی بے وفائی نے راجہ کی نظر میں ہر عورت کو مشکوک بنا دیا تھا لہٰذا اسے پنگلا کے اس جواب پر یقین نہیں آیا اور راجہ نے پنگلا کی وفاداری کا امتحان لینے کی خاطر ایک فرضی واقعہ یوں وضع کیا کہ " جب شکار کو گیا تو اپنے کپڑے جانور کے خون میں رنگوا کر' رانی پنگلا کو یہ کہہ کر بھجوائے کہ " راجہ کو شیر کھا گیا ہے " رانی پنگلا راجہ کے خون آلودہ لباس کو دیکھ کر نہ صرف بے ہوش ہو کر گر گئی بلکہ شدید صدمہ کی وجہ سے اس کی روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی ! جب یہ ناقابل یقین خبر راجہ تک پہنچی تو اس کے ہوش و حواس گم ہو گئے اور اس کے کانوں میں اس سادھو کی آواز گونجنے لگی ' جس نے عورت کی فطرت سے متعلق راجہ کے سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا ۔:

عورت شرنگار ہے ' نیتی ہے' ویراگیہ ہے "

راجہ بھرتری ہری کو انگ سینا کی بے وفائی نے جہاں دلبرداشتہ کر دیا تھا وہیں پنگلہ کی سچی محبت اور وفاداری نے اسقدر متاثر کیا کہ اس نے نہ صرف راج پاٹ تیاگ دیا بلکہ وہ جوگی بن کر سکون کی تلاش میں بستی بستی صحرا صحرا سرگرداں رہنے لگا۔ بالاخر اس کی ملاقات مہان رشی گورکھ ناتھ سے ہوئی۔ جن کے فیضان محبت سے بھرتری ہری نے ایک کتاب "واکیپ دیپ" تصنیف کی اور زندگی کے تلخ و شیریں تجربات کی بنیاد پر تین شعری مجموعے یعنی "شرنگار شتک" ویرا عیہ شتک اور نیتی شتک تخلیق کئے جنھیں سنسکرت ادب کے لازوال شاہکار کی حیثیت حاصل ہے۔

مذکورہ تینوں مجموعوں کی اہمیت کا اندازہ اس طرح لگایا جا سکتا ہے کہ ان کے تراجم ہندی کے علاوہ لاطینی، فرنچ اور انگریزی زبانوں میں کئے جا چکے ہیں۔ یوسف سلیم چشتی کے مطابق :-

"یورپ میں ابراہیم راجر نے اس کا لاطینی ترجمہ ۱۶۵۱ء میں شائع کیا ----- ۱۶۷۰ء میں اس کا ترجمہ فرنچ میں طبع ہو کر مقبول ہوا ------- ۱۸۷۷ء میں انگریزوں نے بھی اس کی طرف توجہ کی اور پروفیسر ٹانی (Tawney) نے اس کا انگریزی ترجمہ کلکتے سے کیا ----- ۱۸۹۶ء میں پروہت گوپی ناتھ نے اس کا ترجمہ انگریزی اور ہندی میں کیا"۔

"شرنگار شتک" میں زندگی کے خوشگوار پہلوؤں اور عورت کی دلبرانہ اداؤں کو موضوع بنایا گیا ہے۔ "ویراگیہ شتک" دور رہبانیت کی یادگار ہے، جس میں بے ثباتی عالم، حرص و طمع کی مذمت اور گیان دھیان کی فضیلت اس طرح بیان کی گئی ہے کہ اس پر "گلستان سعدی" اور "پند نامہ عطار" کا گمان ہوتا ہے۔ نیتی شتک میں زندگی کے تلخ و شیریں تجربات کے علاوہ فلسفہ تمدن سے متعلق ایسے نکات بیان کئے گئے ہیں جو ارباب حکومت اور عوام الناس دونوں کے لئے مفید ہیں!

بھرتری ہری نے بعض اشلوکوں میں اگرچہ رہبانیت اور تیاگ کی تلقین کی ہے جو فکر اقبال کے منافی ہے لیکن ان اشلوکوں میں کئی مقامات ایسے ہیں جہاں اقبال کو بھرتری ہری اپنا ہم خیال نظر آتا ہے اور وہ اس کی تائید و تعریف کئے بنا نہیں رہتے۔ مثلاً" بھرتری ہری جوگی ہونے کے باوجود عمل کا قائل ہے، وہ وصال کے بجائے فراق میں یقین رکھتا ہے اور درد و داغ و جستجو و آرزو کی متاع بے بہا سے بہرہ ور ہے۔ دنیائے رنگ و بو کی ظاہری چمک دمک کے مقابلہ میں فقر و سادگی کو بہتر سمجھتا ہے، جس کے سبب اس کے کلام میں سوز و گداز اور معرفت و حقیقت کے گہرے اور بامعنی نقوش ظاہر ہوئے ہیں۔ اس کا تیاگ مزاج اور نا امیدی کا باعث نہیں بلکہ باطل سے حقیقت کی جانب مراجعت ہے جسے تزکیہ نفس اور اس کی غیرت مندی اور خود داری سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ علامہ اقبال بھرتری کے فقر کو ایسی امیری متصور کرتے ہیں جو دنیاوی وسائل

کے بجائے عشق و وجدان سے پیدا ہوتی ہے اور جس کا تعلق مادہ کے بجائے روح سے ہے ۔ یہی وہ اعلیٰ صفات ہیں جو اقبال کو بھرتری ہری کے قریب تر لے آتی ہیں اور وہ اسے جمشید اور اس کے کلام کو جام جم سے موسوم کرتے ہیں ۔

علامہ اقبال نے بھرتری ہری کے تینوں شتکوں کا مطالعہ کیا تھا لیکن وہ "نیتی شتک" سے زیادہ متاثر تھے چنانچہ انہوں نے نیتی شتک کے پانچویں اشلوک کو:

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مرد ناداں پر کلام نرم و نازک بے اثر

اردو شعر کے قالب میں منتقل کر کے نہ صرف "بال جبریل" کے صفحہ اول پر شامل کیا بلکہ بھرتری ہری پر دو نظمیں لکھ کر اور اس کے ایک مشہور اشلوک کو فارسی اشعار میں ڈھال کر' اپنی مشہور مثنوی جاوید نامہ میں جگہ دی ہے ۔

واضح ہو کہ "جاوید نامہ" علامہ اقبال کے چالیس سالہ ذہنی اور فکری سفر کا ماحصل اور پختہ شعور کا ترجمان ہے' جس کی تخلیق ان کے خطبات کے بعد ۱۹۳۱ء میں عمل میں آئی اور اشاعت ۱۹۳۲ء میں ہوئی ۔ یہ طویل فارسی مثنوی نو ابواب پر مشتمل ہے جس میں اقبال نے اپنے مرشد کامل رومی کی رہنمائی میں عالم افلاک کا روحانی سفر طے کر کے مختلف ارواح رفتگان سے ملاقات کی ہے ۔ انہی میں ایک بھرتری ہری بھی ہیں۔[۵]

اقبال اور رومی جب سیر افلاک کی دوسری جانب یعنی بہشت میں پہنچتے ہیں تو ان کی نظر ہندوستان کے نامور شاعر' بھرتری ہری پر پڑتی ہے ۔ اقبال' رومی کے ذریعہ بھرتری ہری کا تعارف کراتے ہوئے گیارہ اشعار پر مشتمل نظم "صحبت با شاعر ہندی برتری ہری" کے ابتدائی تین اشعار میں کہتے ہیں کہ :-

" حوریں جو اپنے محلوں اور خیموں میں مصروف راحت و آرام تھیں' ان کے لیے میرا نالہ ایسی دعوت بن گیا جو تمام و کمال سوز سے لبریز تھا' جسے سن کر ساکنان بہشت جاوداں کے دلوں میں سوز و گداز پیدا ہو گیا ۔"

اس تمہید کے بعد' پیر رومی زیر لب مسکراتے ہوئے' اقبال سے مخاطب ہو کر' بھرتری ہری کا تعارف اس طرح کراتے ہیں :-

اے ہندی النسل جادوگر ! ہندوستان کے اس شاعر کو دیکھو' جس کے فیض سے شبنم کے قطرے موتی بن گئے ہیں ۔ وہ نکتہ کو سنوارنے والا ہے ۔ اس کا نام بھرتری ہری ہے ۔ اس کی فطرت اس بادل کی مانند ہے جس میں آگ پوشیدہ ہے اس نے باغ سے سوائے نئی کلیوں کے اور

کچھ نہیں چنا۔ وہ صفات متضاد کا حامل ہے۔ رومی اقبال سے کہتے ہیں کہ خوشی کی بات ہے کہ تمہارا نغمہ سن کر، وہ تمہاری جانب متوجہ ہو گیا۔ وہ بادشاہ بھی ہے، شاعر بھی، درویش صفت انسان بھی۔ حالت فقر میں اس کا مقام بہت بلند ہے وہ انوکھی فکر کی وجہ سے آزاد طبیعت کا مالک ہے۔ اس کے دو حرف میں جہاں معنی پوشیدہ ہے۔ وہ زندگی کے حقائق سے آگاہ ہے، وہ اگر جمشید ہے تو اس کا کلام جام جم یعنی حقائق کا آئینہ ہے!

ہم ہنر کی تعظیم کے باعث اٹھ کھڑے ہوئے تاکہ اس کی صحبت سے لطف اٹھایا جائے۔

رومی نے از راہ شوخی "جاوید نامہ" میں اقبال کو "زندہ رود" کہا ہے، لہٰذا، زندہ رود یعنی اقبال، بھرتری ہری سے سوال کرتے ہیں کہ، شعر میں سوز و گداز کہاں سے آتا ہے؟ کیا یہ شاعر کی کوششوں کا نتیجہ ہے یا خدا کی دین ہے؟ اس سوال کا جواب پانچ اشعار پر مشتمل نظم بعنوان "برتری ہری" میں اس طرح پیش کیا ہے :- پہلے شعر کے مطابق :-

" چونکہ شاعر اپنے کلام کے پردے میں مستور ہوتا ہے اس لیے عامۃ الناس شاعر کے مقام سے آگاہ نہیں ہو سکتے "۔

دوسرے شعر میں کہتے ہیں

" شاعر، عشق کی گرمی کے باعث اپنے سینے میں ایسا پر جوش دل رکھتا ہے، جسے خدا کے سامنے بھی قرار نہیں مل سکتا کیونکہ اگر ایسا ہو تو عشق فنا ہو جائے!

اس تمہید کے بعد، بھرتری ہری اقبال کے سوال کا جواب دیتے ہوئے یہ راز فاش کرتے ہیں کہ :-

" ہماری روح کی تمام راحت و لذت کا انحصار جستجو پر ہے لہٰذا جس شاعر کے دل میں آرزو و جستجو کا جذبہ ہو یعنی جو عاشق صادق ہو، اس کا کلام سوز و گداز کا حامل ہوتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر فراق یار سے کلام میں سوز پیدا ہوتا ہے "۔

آخری دو اشعار میں بھرتری ہری اقبال کو مشورہ دیتے ہیں کہ :-

اگر تمہیں یہ مقام میسر آ جائے تو شعر میں نہ صرف سوز و گداز پیدا ہو جائے گا بلکہ شاعر حور بہشت کے دل کو متاثر کرنے میں کامیاب ہو گا! ۔

اس نظم کے بعد، علامہ اقبال، بھرتری ہری سے کہتے ہیں کہ میں ہندوستانی عوام میں زبردست تضادات اور پیچ و تاب کا مشاہدہ کر رہا ہوں لہٰذا اس موقع پر حقائق سے حجابات اٹھا کر، راز ہائے سربستہ کو آشکار کرو! اس سوال کے جواب میں اقبال نے بھرتری ہری کے مشہور اشلوک کا جو فارسی ترجمہ، بصورت نظم من و عن پیش کر دیا ہے، اس کا مفہوم یہ ہے :-

" تم سنگ و خشت سے بنائے ہوئے خداوں کی عبادت کرتے ہو' حالانکہ خدا تعالی مادیت سے پرے دیر و کنشت سے بالاتر اور برتر ہے "۔

بھرتری ہری کے اشلوک کا ماحصل' دوسرے شعر میں اس طرح ظاہر ہوتا ہے :-

" عمل کے بغیر عبادت و ریاضت بے معنی ہے ۔ زندگی عمل کا دوسرا نام ہے ۔ بہ الفاظ دیگر انسان کی کامیابیوں اور ناکامیوں کا انحصار' اس کے اعمال پر ہے " ۔

تیسرے شعر میں' وہ اقبال کو ایک نئے نکتہ سے آگاہ کرنے سے قبل کہتے ہیں کہ " خوش نصیب ہے وہ انسان جس نے اس نکتہ کو اپنی لوح دل پر رقم کر لیا ہے "

چوتھے شعر میں نکتہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

" یہ عالم رنگ و بو جو نظر آ رہا ہے ' خدا کی وجہ سے نہیں بلکہ تمہاری وجہ سے قائم ہے ۔ یہ سب کچھ تمہارا ہے ۔ اس چرخہ کی تکمیل بھی تمہاری ہے اور اس کی مدد سے جو دھاگا بنا گیا ہے وہ بھی تمہارا ہے یعنی عمل کا تعلق بھی تمہیں سے ہے اور اس کا نتیجہ یا رد عمل بھی ! بہ الفاظ دیگر زندگی کے ہر شعبہ میں مکافات عمل کا قانون جاری ہے "۔

پانچویں اور آخری شعر میں ' بھرتری ہری اپنے فلسفہ حیات کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

" چونکہ یہاں آئین مکافات عمل در پیش ہے لہٰذا ضروری ہے کہ زندگی کے مروجہ قوانین کے آگے سر تسلیم خم کر لیا جائے ۔ یہ قوانین کی راہ سکھاتے ہیں ۔ عمل ہی دوزخ ہے عمل ہی جنت ہے اور اس پر ہی اعراف کا انحصار ہے "

بھرتری ہری سے اقبال کی عقیدت مندی کا سلسلہ یہیں ختم نہیں ہو جاتا ہے بلکہ وہ نظم " حرکت بہ کاج سلاطین مشرق " (مشمولہ جاوید نامہ) کے ابتدائی اشعار میں ایک مرتبہ پھر اعتراف کرتے ہیں کہ :

" بھرتری ہری کے پیغام سے میں بہت متاثر ہوا ۔ رومی نے مجھ سے کہا کہ تم نے درویشوں کی صحبت سے استفادہ کر لیا اب بعض سلاطین سے ملاقات کرو " ۔

" بال جبریل " کے صفحہ اول پر درج بھرتری ہری کے نیتی شتک کے پانچویں اشلوک کا منظوم ترجمہ اور جاوید نامہ کی مذکورہ نظموں کے علاوہ ' اقبال کے بعض اشعار میں بھی بھرتری ہری کے افکار کا عکس دیکھا جا سکتا ہے ۔ مثلاً " بھرتری ہری کا یہ خیال کہ شاعر کے سینے میں ایسا دل ہوتا ہے جو خدا کے سامنے بھی قرار نہیں پا سکتا " اس مفہوم کا حامل اقبال کا حسب ذیل شعر ملاحظہ کیجئے :

نہ جبریلے نہ فردوسے نہ حورے نے خداوندے
کف خاکے ہمی سوزد زجان آرزو مندے

بھرتری ہری کے مطابق :-

" فراق یار سے شعر میں سوز پیدا ہوتا ہے "

علامہ اقبال نے اس خیال کو بزبان حلاج اس طرح بیان کیا ہے :

آتش ما را بیفزاید فراق
جان ما را سازگار آید فراق

ایک اور جگہ کہتے ہیں :

جدائی عشق را آئینہ دار است
جدائی عاشقاں را سازگار است

یا " بال جبرئیل " کا یہ شعر :

عالم سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگ آرزو' ہجر میں لذت طلب

بھرتری ہری کے مطابق :

" بے ذوق عمل' سجدہ بے کار محض ہے ۔ دوزخ ' اعراف اور بہشت اعمال کے نتائج ہیں " بھرتری کے اس خیال کے پیش نظر' اقبال کے حسب ذیل اشعار ملاحظہ کیجئے :

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے
یا
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خون جگر میں

علامہ اقبال نے اپنے وسیع تر پیغام کی تکمیل میں مطالعہ و مشاہدہ، فکر و تحقیق اور تلاش و جستجو کے مختلف مراحل طے کئے ہیں اور مختلف دانشوروں کے افکار سے استفادہ کر کے اپنے کلام اور پیغام کو بامقصد اور مفید تر بنایا ہے۔

لہٰذا یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ فکر اقبال کی تعمیر و تشکیل میں دیگر مفکرین کے ساتھ ساتھ، فکر بھرتری ہری کی بھی کچھ نہ کچھ کارفرمائی ضرور ہے!

حواشی

۱- دیباچہ "اسرار خودی" مشمولہ اقبال کے نثری افکار مرتبہ عبدالغفار شکیل، ص ۸۷

۲- بحوالہ "تبرکات اقبال" مرتبہ بشیر الحق دسنوی، ص ۳۵

۳- شرح جاوید نامہ، ص ۱۰۵۳

اقبال اور ابن سعود

(قسط ۱)

ڈاکٹر ظہور احمد اظہر

علامہ محمد اقبال کے فکر و شعر میں عالم عرب کو بالعموم اور سرزمین حجاز کو بالخصوص بڑی اہمیت حاصل ہے، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو مبالغہ نہ ہو گا کہ جو مقام اولیت عالم عرب و سرزمین حجاز کو حاصل ہے، وہ حضرت علامہ کے فکر و شعر کا نمایاں ترین پہلو ہے۔ "بانگ درا" سے لے کر "ارمغان حجاز" میں نسیم حجاز کے انفاس آخریں تک، اقبال کی شاعری کا یہ پہلو نمایاں رہا، اور اس کے واضح شواہد موجود ہیں۔ شعر گوئی کے ابتدائی مراحل ہی میں شاعر اسلام و حکیم الامت نے اس بات پر اظہار افسوس کیا تھا کہ سرزمین نجد کے "قیس" میں اب شور سلاسل پر، عالم مستی میں، رقصاں ہونے کی اہمیت معدوم ہو گئی ہے۔ پھر جب محسوس ہوا کہ جذب و شوق کی فطرت لے کر پیدا ہونے والا "یثربی" اب ناقہ لیلی سے والہانہ لگاؤ کو فراموش کر بیٹھا ہے یا محمل لیلی کا دیوانہ وار نظارہ کرنے کا جوش و جذبہ مفقود ہو گیا ہے تو اقبال کے دل میں یہ آرزو تڑپ اٹھتی ہے کہ اس جفاکش و محبت کیش قوم حجاز کو کوئی نیا جذبہ یا تازہ ولولہ عطا ہو جائے۔ اسی طرح زندگی کے آخری ایام میں وہ "ارمغان حجاز" یا تحفہ حجاز لیے سرزمین حجاز کی جانب، سرور عاشقانہ کے ساتھ، محو پرواز نظر آتے ہیں تاکہ اپنے آشیانے میں آرام و راحت نصیب ہو سکے۔ الغرض، علامہ محمد اقبال اول و آخر تہذیب حجازی کے ترجمان و غمگسار تھے، سالار حجاز صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت و قیادت پر پختہ ایمان اور والہانہ محبت اور جزیرہ عرب کی صحرا نورد قوم سے قلبی لگاؤ نے اقبال کے دل میں سرزمین حجاز سے اتنی گہری عقیدت پیدا کر دی کہ اپنے لیے آخری آرام گاہ بھی وہ اسی سرزمین میں تلاش کرنے لگے تھے۔ اسی طرح حضرت علامہ کے دل میں یہ عقیدہ بھی پختہ تر ہو گیا تھا کہ عالم انسانیت کی تاریخ میں رونما ہونے والا تغیر اور انقلابی اقدام ہمیشہ یا تو بندہ کہستانی کا مرہون منت ہوتا ہے یا قدرت کے ان مقاصد کی حفاظت مرد صحرائی کا مقدر بنتا ہے۔

جزیرہ نمائے عرب کی موجودہ عظیم و پروقار سلطنت و مملکت (سعودی عرب) کے بانی و معمار سلطان عبدالعزیز بن عبدالرحمان الفیصل آل سعود میں بھی علامہ اقبال کو اک مرد صحرائی نظر آیا اور اس میں قوم حجاز کے اوصاف دکھائی دیئے کیونکہ وہ راسخ العقیدہ موحد اور مرد

صحرائی کی ہمت و شجاعت کے مالک تھے ۔ وہ عصر حاضر میں تہذیب حجاز کے علم بردار بھی تھے جسے اقبال کے فکر و تخیل میں بلند ترین مقام حاصل تھا۔ اور جب ابن سعود والی نجد و حجاز کی حیثیت سے عالم اسلام کی بساط سیاست پر نمودار ہوئے تو قدرتی طور پر وہ ان توقعات اور آرزوؤں کا مرکز و مرجع بن گئے جو اقبال کے دل میں نہضت اسلام (اسلام کی نشاۃ ثانیہ) کے حوالے سے جاگزیں تھیں ۔ چنانچہ "وہابی تحریک" کی ' برصغیر میں' شدید مخالفت کے باوجود علامہ محمد اقبال نے نہ صرف ابن سعود کی کھل کر حمایت کی ' بلکہ اس مطالبے کی غیر معقولیت پر شدید اعتراض کرتے ہوئے 'اس کی مخالفت بھی کی کہ سرزمین حجاز اور حرمین شریفین کی تولیت 'اشراف مکہ کی حکومت کے خاتمے کے بعد' عثمانی خلیفہ کو سونپ دی جائے ۷۔ اس کے علاوہ ابن سعود کو "ارمغان حجاز" میں 'اصول حکمرانی و سیاست کے ضمن میں' چند نصیحتیں بھی کیں ۸ ۔

ابن سعود کی شخصیت اور تاریخی کردار کو واضح طور پر سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہو گا کہ اس سلسلے میں دو اہم باتوں پر بھی نظر رکھی جائے جو بنیادی پس منظر کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ ان میں سے ایک تو امام محمد بن عبدالوہاب نجدی کی شخصیت اور ان کی اصلاح عقیدہ کی تحریک ہے جو "تحریک وہابیت" کے نام سے زیادہ مشہور ہے ۔ اور دوسری بنیادی بات آل سعود سے واقفیت و تعارف ہے جو کبھی نجد کے ایک موضع "درعیہ" کی ایک چھوٹی سی ریاست کے حکمران تھے 'مگر جدید دور کی اسلامی تاریخ میں ایک خاص مقام 'اور آج کی اسلامی دنیا میں ایک نمایاں اور اہم حیثیت کے مالک ہیں ۔

امام محمد بن عبدالوہاب نجد کے ایک معزز علمی گھرانے میں ' ۱۱۱۵ ھ میں ' پیدا ہوئے جو "عیینہ" نامی قصبے میں مقیم تھا ۔ اپنے والد سے ابتدائی دینی تعلیم کے حصول کے بعد موصوف نے شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد رشید علامہ ابن القیم کی تصانیف کا وسیع اور گہرا مطالعہ کیا جس سے انہیں دین اسلام کے بنیادی حقائق اور عقائد سلف صالحین کو صحیح طور پر سمجھنے میں بہت مدد ملی ۹ ۔

بعد میں امام موصوف نے ' مدینہ منورہ میں ' شیخ عبداللہ ابراہیم آل سیف ' شیخ علی داغستانی اور شیخ محمد حیات سندھی محدث سے بھی استفادہ کیا ' لیکن ان کے دل و دماغ پر ہمیشہ ابن تیمیہ اور ابن القیم کے دینی افکار چھائے رہے ۔ اس سلسلے میں پاکستان میں سعودی عرب کے پہلے سفیر مرحوم عبدالحمید الخطیب ۱۰ لکھتے ہیں :

> "انہیں بحث و تحقیق اور معرفت حقائق کا بہت شغف تھا ۔ وہ ہر شرعی حکم کے لیے اپنے اساتذہ سے کتاب و سنت سے دلیل طلب کرنے لگے تھے مگر انہیں اکثر سوالات کا جواب نہیں ملتا تھا ۔ اس سبب سے ان میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد ابن القیم کی تصانیف کے مطالعے کی تحریک ہوئی ۔ چنانچہ ان کے ہاں انہیں دین کے اصولوں اور اس کی عقلی و نقلی دلیلوں کے سلسلے میں بحث و تحقیق کی گم شدہ چیز مل گئی یہ

دلائل انہیں بے حد پسند آئے ۔ چنانچہ ان دونوں بزرگوں کے افکار ان کے رگ و پے میں یوں سرایت کر گئے جس طرح دوا انسان کے پیٹ میں سرایت کرتی ہے "۔

تعلیم و مطالعہ کے بعد امام موصوف نے دعوت و تبلیغ کا فریضہ انجام دینے کا فیصلہ کیا ۔ آغاز کار میں بصرہ کو اپنا مرکز تبلیغ بنایا مگر شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ' وہاں سے نجد کا رخ کیا اور اپنی جائے پیدائش (عمینہ) کے امیر ' عثمان کو دعوت توحید اور عقیدہ سلف کی خدمت کے لیے آمادہ کرنے میں کامیاب ہو گئے " ۔ یہاں بھی شدید مخالفت کا سامنا ہوا اور بالاخر آل سعود کے آبائی مسکن و مرکز (درعیہ) پہنچے جہاں امیر محمد بن سعود نے خوش آمدید کہا اور دعوت حق اور اصلاح عقیدہ کی سلفی تحریک میں تائید و حمایت کا عہد کیا ۔ محمد بن عبدالوہاب اور محمد بن سعود کے مابین جو معاہدہ ہوا ' اس کے نتیجے میں مختلف مشکلات و مراحل سے گزرنے کے بعد ' آل سعود ایک عظیم مملکت کی بنیاد رکھنے میں کامیاب ہو گئے ۔ ان دونوں بزرگوں کے مابین طے پانے والا یہ معاہدہ آج تک رو بہ عمل ہے اور مملکت سعودی عرب میں عدالت و افتاء اور تبلیغ و اشاعت دین "آل شیخ" (یعنی آل محمد بن عبدالوہاب) اور حکومت و سیاست آل سعود (یعنی آل محمد بن سعود) کا الگ الگ منصب تسلیم کیا جاتا ہے "

آل سعود جو کبھی فقط موضع "درعیہ" اور اس کے مضافات کے امراء تھے ' نجد و حجاز کی تاریخ میں ایک خاص مقام کے مالک بلکہ ایک روشن باب کے خالق ہیں ۔ درعیہ کی یہ سعودی ریاست یا امارت متعدد بار ابھری ' اور دبائی جاتی رہی ۔ امام محمد مذکور کے بیٹے سعود الکبیر کے عہد میں تو یہ مملکت رقبے کے لحاظ سے موجودہ مملکت سے بھی بڑی تھی ۔ توحید اور عقیدہ سلف کی بنیاد پر اٹھنے والی اس وہابی تحریک کی سرپرستی کرتے ہوئے ' اس سعودی امیر نے نجد و حجاز ' مسقط ' بحرین ' بصرہ اور شام کے بعض علاقوں پر بھی اپنا اقتدار قائم کر لیا تھا ۔ سعود الکبیر نے ۱۸۰۳ء (۱۲۱۸ھ) میں زمام اقتدار سنبھالی تھی۔ ۱۸۱۱ء میں آل سعود پر مصریوں کی تاریخی یلغار کے دوران وہی حکمران تھے ۔" اس حملے کے بعد بھی آل سعود ایک مرتبہ پھر سنبھل گئے البتہ کبھی عثمانی ترکوں اور کبھی مقامی عرب امراء کے ہاتھوں مشکلات سے دوچار رہے ۔ اس سلسلے کی آخری کوشش ترکوں کے اشارے پر محمد بن الرشید نے کی جس کے نتیجے میں عبدالرحمان بن فیصل (یعنی موجودہ مملکت کے بانی عبدالعزیز کے والد) کے دور میں جنگوں کا سلسلہ جاری رہا مگر امیر عبدالرحمان نے اہل اسلام کی خوں ریزی سے بچنے کے لیے کنارہ کشی اختیار کرنے کا فیصلہ کیا "

اقتدار سے کنارہ کشی کے بعد امیر عبدالرحمان کا خاندان بحرین سے ہوتا ہوا کویت پہنچا تو امیر کویت محمد بن الصباح نے انہیں پناہ دی ۔ اس مشکل وقت میں امیر عبدالرحمان آل سعود کی آخری امید اس کا ہونہار ذہین اور بہادر بیٹا عبدالعزیز تھا جس کی تربیت میں اس نے کوئی کسر اٹھا

نہ رکھی، چنانچہ وفات سے پہلے امیر عبدالرحمان اپنے بیٹے کو مملکت سعودی عرب کے تخت پر متمکن دیکھ چکا تھا ۔

ایک ولی عہد سمیت پانچ بادشاہوں کے باپ شاہ عبدالعزیز ابن سعود کی پیدائش ایسے نازک اور مشکل وقت میں ہوئی جب آل سعود باہمی اختلافات و انتشار سے دوچار تھے ۔ عبدالعزیز کے والد، اور مصری حملے کے بعد آل سعود کو سنبھالا دینے والے فیصل بن ترکی کے فرزند عبدالرحمان بن فیصل اور ان کے چچا زاد بھائیوں کے درمیان جو چپقلش اور آویزش شروع ہوئی تھی، وہ آل سعود کے اقتدار کو رفتہ رفتہ طبعی زوال کی طرف لے جا رہی تھی ۔ ماہ ذوالحجہ ۱۲۹۹ھ (۲۱ اکتوبر ۱۸۸۰ء) کی دسویں تاریخ تھی ۔ عیدالاضحی کی صبح خوشیوں کے گلدستے لیے نمودار ہونے والی تھی ۔ نماز فجر سے کچھ پہلے عبدالرحمان الفیصل آل سعود کے ہاں ایک بچہ پیدا ہوا جس کا نام عبدالعزیز رکھا گیا ۔ یہی بچہ آگے چل کر شاہ عبدالعزیز ابن محمد سعود والی نجد و حجاز بن کر شہرت عام اور بقائے دوام پانے والا تھا ۔ یہی وہ پر عزم و باہمت انسان تھا جس نے غربت اور جلاوطنی کے دوران بیکسی کے عالم میں زندگی گزارنے والے خاندان کو نہ صرف کھوئی ہوئی عظمت واپس دلائی بلکہ جزیرہ نمائے عرب میں ایک ایسی عظیم الشان سلطنت کی بنیاد رکھی جو آج کی دنیا کی خوشحال ترین مملکتوں میں سے ایک ہے ۔

پانچ سال کی عمر میں عبدالعزیز بن عبدالرحمان آل سعود نے قرآن کریم، حدیث نبوی اور دیگر متداول علوم کا درس لینا شروع کیا ۔ اس کے اساتذہ میں قاضی عبدالرحمان الخرجی اور شیخ عبداللہ بن عبداللطیف آل شیخ نمایاں ہیں ۔ موخرالذکر شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی کی اولاد میں سے تھے ۔ متداول علوم کی تعلیم کے ساتھ والد نے فنون حرب و قیادت لشکر کی تربیت بھی شروع کر دی تھی ۔ عملی میدان میں تجربہ حاصل کرنے کی خاطر جنگی معرکوں میں بھی اپنے بیٹے کو ساتھ رکھتے ۔

عبدالرحمان بن فیصل کا خاندان آل سعود کی خانہ جنگی اور دشمنوں کے غیظ و غضب سے بچ کر پہلے بحرین ہجرت کر گیا پھر قطر سے ہوتا ہوا کویت میں پناہ گزیں ہو گیا تھا ۔ عبدالعزیز کو بھی اپنے خاندان کے ہمراہ امیر کویت کے سائے میں رہنے کا موقع ملا ۔ اس اثنا میں اپنے والد کی تربیت سلفی عقیدے اور درس توحید کے طفیل عبدالعزیز ایک ثابت قدم، پر عزم اور راسخ العقیدہ مسلمان بن چکا تھا ۔ باپ نے اپنے بیٹے کو وہ معاہدہ بھی اچھی طرح ذہن نشین کرا دیا تھا جو آل سعود کے جد امجد امام محمد بن سعود اور امام محمد بن عبدالوہاب کے درمیان عقیدہ سلف صالح کی اشاعت اور علم توحید کے زیر سایہ ایک اسلامی ریاست کے قیام کی خاطر طے پایا تھا ۔ کویت میں قیام کے دوران عبدالعزیز نے ان تمام فوجی مہمات میں عملی شرکت کی تھی جو شیخ مبارک آل

دو باتیں خاص طور سے عبدالعزیز ابن سعود کے شخصی کردار کا حصہ تھیں ۔ ایک تو وہ دھن کا پکا تھا ۔ اس کے عزم اور ارادے کو کوئی نہیں توڑ سکتا تھا ۔ دوسرے ' وہ قول و قرار میں صراحت و ثابت قدمی کا قائل تھا ۔ اس کے سامنے ایک اعلیٰ مقصد تھا ۔ وہ غاصبوں سے اپنے آبا و اجداد کی میراث واپس لینا چاہتا تھا اور ساتھ ہی توحید کی دعوت اور عقیدہ سلفیہ کو عام کرنا چاہتا تھا ' چنانچہ اس اعلیٰ مقصد کی راہ میں وہ بڑی سے بڑی قربانی کو حقیر جانتا تھا ۔ دعوت توحید اور حق کی بازیابی کی راہ میں مرنا بھی اس کے نزدیک شہادت کی موت تھی[۲۳]

کویت سے ریاض تک کا صحرائی سفر اگرچہ جان جوکھوں کا کام تھا لیکن پرعزم و باہمت نوجوان موحد کا یہ سفر تمام صعوبتوں اور خطرات کے باوجود جاری رہا ۔ بہت دنوں کے بعد ابن سعود کے والد نے امیر کویت کے مشورے سے اپنے بیٹے کو خط لکھا اور اس خطرناک مہم کو ترک کر کے واپس آنے کا مشورہ دیا ۔ لیکن اس خط نے جلتی پر تیل کا کام کیا ۔ نوجوان عبدالعزیز اور اس کے ساتھیوں نے قسم کھائی کہ تخت یا تختہ کے سوا اور کوئی راستہ اختیار نہیں کریں گے ۔ ابن سعود کی زبان پر یہ شعر رواں تھا:[۲۴]

لا ستسھلن الصعب او ابلغ المنی
فما انقادت الامال الا لصابر

(میں اپنی مشکل کو ہر صورت میں حل کر کے چھوڑوں گا یا اسی راہ میں موت کو گلے لگاؤں گا کیونکہ اپنے مقاصد اور آرزوؤں کی تکمیل تو صرف اہل ہمت ہی کیا کرتے ہیں)

ابن سعود نے سوچ لیا تھا کہ ابن الرشید کی فوجی قوت سے براہ راست تصادم کا مطلب خودکشی کے سوا اور کچھ نہیں ۔ اس لیے دوستوں سے مشورے کے بعد ویران ' خوفناک اور پرخطر صحرا الربع الخالی کے قلب کو چیرتے ہوئے' انتہائی رازداری سے پیش قدمی جاری رکھنے کا فیصلہ ہوا تاکہ ان کی نقل و حرکت کا کسی کو علم نہ ہونے پائے ۔[۲۵] منصوبہ یہ تھا کہ قریب پہنچ کر گھات میں بیٹھا جائے اور ریاض پر چڑھائی کے لیے مناسب موقع کا انتظار کیا جائے ۔ قلعہ ریاض پر قبضے کا مطلب نجد کی پوری ریاست پر قبضہ تھا یہ منصوبہ بندی کرنے کے بعد نوجوان عبدالعزیز نے اپنے والد کو جو خط لکھا' وہ آج بھی آل سعود کی دستاویزات میں محفوظ ہے ۔ اس خط پر ۲۹ رجب ۱۳۱۹ھ درج ہے ۔[۲۶]

شعبان ' رمضان اور ماہ شوال (تین ماہ تک) اس منصوبے پر عمل جاری رہا ۔ ریاض سے ڈیڑھ گھنٹے کی پیدل مسافت پر ایک جگہ ہے جسے " ضلع الشعب " کہتے ہیں ۔ اس مقام پر اس چھوٹی سی فوجی مہم نے پڑاؤ ڈال دیا ۔ یہاں سے ابن سعود اپنے چالیس منتخب شہسواروں کے دستے کے ساتھ رات کے وقت پیدل چل پڑا ۔ فصیل شہر کے پاس پہنچ کر ابن سعود نے صرف چھ

آدمیوں کو ساتھ لیا اور باقی کو اپنے بھائی محمد کی قیادت میں وہیں چھوڑ دیا۔ ابن الرشید کے مقرر کردہ حاکم شہر امیر عجلان کے مکان کے قریب ایک گوالے کی جھونپڑی تھی۔ عبدالعزیز نے دروازہ کھٹکھٹایا اور خود کو امیر عجلان کا کارندہ ظاہر کر کے گائے خریدنے کا بہانہ کیا۔ مگر گوالے کی بیٹیوں نے دروازہ کھولنے سے انکار کر دیا۔ گوالے کو قتل کی دھمکی دی گئی تو دروازہ کھلا۔ جھونپڑی والوں کو خاموش رہنے کی شرط پر جان کی امان دی گئی۔ جھونپڑی کے راستے یہ چھ آدمی امیر کے محل کے متصل مکان میں کود گئے۔ مکان میں صاحب خانہ اور اس کی بیوی سو رہے تھے۔ دونوں کی مشکیں کس دی گئیں اور شور مچانے کی صورت میں قتل کی دھمکی دے کر خاموش کر دیا گیا۔ یہاں سے ابن سعود نے پیغام بھیج کر اپنے بھائی محمد اور باقی ساتھیوں کو بھی بلوا لیا۔ پھر سب حاکم شہر کے گھر میں کود گئے۔ عبدالعزیز حاکم کی خوابگاہ میں داخل ہوا تو پتہ چلا کہ وہاں تو صرف امیر کی بیوی اور اس کی بہن سو رہی ہیں اور امیر عجلان رات قلعے میں بسر کرتا ہے اور اگلی صبح کو، سورج طلوع ہونے کے بعد، گھر آتا ہے۔ فجر کا وقت قریب تھا۔ سب نے یہیں وضو کیا اور نماز پڑھی۔ اور اپنی مہم کی کامیابی کے لیے دعا کے بعد قلعے میں گھسنے کی تدبیر سوچ ہی رہے تھے کہ سحر کی سپیدی میں قلعے کا دروازہ کھلا۔ خدام و ملازمین حسب معمول باہر نکلے اور قلعے کے صحن میں مویشیوں کی دیکھ بھال میں لگ گئے۔ امیر عجلان اپنے دس خادموں کے جھرمٹ میں باہر آیا۔ جونہی وہ مکان میں داخل ہوا، عبدالعزیز اور اس کے ساتھیوں کو دیکھ کر الٹے پاؤں بھاگ کھڑا ہوا، اور عبدالعزیز کی گولی سے زخمی ہونے کے باوجود دوڑ کر قلعے میں داخل ہو گیا۔ ابن سعود کے ساتھی نعرہ لگاتے ہوئے، ان کے پیچھے قلعے میں داخل ہو گئے۔ قلعے میں موجود سپاہیوں پر حیرت و دہشت چھا گئی تھی۔ کچھ قتل ہوئے باقی نے ہتھیار ڈال دیئے۔ عبدالعزیز کے ایک ساتھی نے آگے بڑھ کر امیر عجلان کا قصہ تمام کر دیا۔

۴ شوال ۱۳۱۹ھ (۱۵ جنوری ۱۹۰۲ء) کی صبح طلوع ہو چکی تھی۔ "ریاض" ابن سعود کے قدموں میں تھا۔ آل سعود کی کھوئی ہوئی امارت واپس آ گئی تھی۔ مملکت سعودی عرب کا پہلا پتھر رکھا جا چکا تھا جو نجد کے بعد حجاز تک بہت جلد پھیلنے والی تھی۔ آس پاس کے شیوخ بیعت کر کے مبارکباد دے رہے تھے، اور تین کمروں والے کویتی گھر میں رہنے والا خاندان ایک بار پھر درعیہ کے ساتھ ریاض کا مالک بن چکا تھا، اور قاصد مبارکباد کا پیغام لے کر کویت سے عبدالعزیز کے والد اور خاندان کو لانے کے لیے روانہ ہو رہے تھے [۲۷]

نجد پر مکمل اقتدار قائم ہو جانے کے بعد جزیرہ نمائے عرب کا دوسرا حصہ۔ حجاز۔ بھی اس اصلاحی تحریک کا منتظر تھا جو محمد بن عبدالوہاب نجدی کے ایک کٹر پیرو کار عبدالعزیز ابن سعود کی سرپرستی میں ایک نئی آب و تاب کے ساتھ شروع ہو چکی تھی۔ آل سعود کا اقتدار ایک بار پھر وسعت اختیار کرنے والا تھا۔ لیکن راستے میں ابھی بہت سی رکاوٹیں حائل تھیں۔ ابن سعود جیسا دور اندیش سیاستدان اور بیدار مغز حکمران ان رکاوٹوں کو دور کیے بغیر حجاز کو اپنی سلطنت کا

حصہ بنانے کے اقدامات کے لیے تیار نہ تھا۔ علاوہ ازیں اندرونی مشکلات پر قابو پانا' آل رشید کے تسلط کا مکمل خاتمہ اور داخلی استحکام بھی ضروری تھا[۲۸]

حجاز کی جانب فوری پیش قدمی کی راہ میں حائل رکاوٹوں میں سے بعض یہ تھیں :

۱۔ اشراف مکہ کی ہاشمی سلطنت :

مغربی سامراجیوں نے اسلامی مشرق پر تسلط جمانے کے لیے عثمانی ترکوں کی عظیم الشان سلطنت کو پارہ پارہ کرنے کی جو سازش تیار کی تھی' اس کی عملی تکمیل میں سب سے بڑا کردار لارنس آف عریبیا کا تھا جس نے جزیرہ نمائے عرب' عراق' شام اور فلسطین سے ترکوں کو بے دخل کرنے کے لیے سازشوں کا ایک خوفناک جال بچھا دیا تھا ۔ لارنس آف عریبیا نے عرب زعماء و قائدین کو جو چکمے دیے اور جس ہوشیاری سے انہیں اعتماد کے شیشے میں اتارا' وہ ایک حیران کر دینے والی حسرت ناک داستان ہے ۔ اس کی سازشوں نے عراق' شام' فلسطین' اور جزیرہ نمائے عرب میں ترکوں کے خلاف' عرب قومیت کے نام پر' آگ کے جو شعلے بھڑکائے ' انہوں نے عالم اسلام خصوصاً'' عربوں کو ناقابل تلافی نقصان پہنچایا۔ اس نے بلاد عرب کے قلب میں صیہونیت کا خنجر گاڑ دیا اور عربوں کو کہیں کا نہ چھوڑا ۔ چنانچہ اس کا خمیازہ آج تک عرب اور اسلامی دنیا بھگت رہی ہے ۔ [۲۸] اس ضمن میں انگریز سامراجیوں کا شریف مکہ حسین بن علی کو عرب دنیا کا ملک الملوک یا شہنشاہ بنانے کا چکمہ بھی ایک نہایت درد ناک و افسوسناک داستان ہے ۔ حسین نے انگریزوں کے فریب میں آکر ترکوں کو حجاز سے جس ذلت ' بے دردی اور سنگدلی سے بے دخل کیا' اس پر آج بھی نادم ہیں لیکن مطلب براری کے بعد انگریزوں نے جس طرح حسین بن علی کو درد ناک حسرت اور مایوسی میں مبتلا کیا' وہ بھی کسی طرح کم عبرت آموز نہیں ۔

حجاز سے ترکوں کی بے دخلی کے بعد شریف مکہ کے لیے ابن سعود کی شکل میں نجد کی پہاڑیوں سے بلند ہونے والا خطرہ بڑی تشویش کا باعث تھا ۔ ابن سعود کو یہ احساس دلانے کے لیے کہ حسین بن علی اب محض شریف مکہ نہیں کہلاتا بلکہ وہ عرب دنیا کا ملک الملوک بننے والا ہے ' بڑے عجیب و غریب طریقے اختیار کیے گئے ۔ کبھی شاہانہ عطیات کی شکل میں نقد رقم کی تھیلیاں بھجوائی جاتیں' کبھی خوشامدیوں کی طرف سے دیئے جانے والے القاب' مثلاً'' منقذ اعظم'' یا سب بڑا نجات دہندہ کا اظہار ہوتا ۔ ابن سعود جیسے ذہین فطین انسان پر ان تمام اقدامات کا پس منظر مخفی نہیں تھا; تاہم وہ خاموشی کے ساتھ وقت کا منتظر تھا۔ [۲۹]

۲ ۔ ترکان عثمانی :

آل رشید عثمانی ترکوں کے نمائندے تھے ۔ ابن سعود نے ان سے نجد کی حکومت بزور شمشیر چھین کر گویا ترکوں سے براہ راست ٹکر لی تھی ۔ عسیر کا علاقہ براہ راست ترکوں کے قبضے

میں تھا۔ اس علاقے پر بھی ابن سعود کا تسلط قائم ہو چکا تھا۔ اس لیے حجاز کی طرف ابن سعود کی فوری پیش قدمی ترکوں کو مشتعل کر سکتی تھی یا کم سے کم وہ اس صورت حال سے فائدہ اٹھاتے ہوئے عالم اسلام کو ابن سعود کے خلاف بھڑکا سکتے تھے۔

۳۔ عالم اسلام کی ناراضی کا خطرہ:

ابن سعود جس خطرے کو اپنے لیے سب سے زیادہ ناگوار تصور کرتا تھا' وہ مسلمانان عالم کی ناراضی کا خطرہ تھا جن میں برصغیر کے مسلمان سر فہرست تھے۔ وہابی تحریک کے خلاف پہلے ہی انگریز سامراجیوں اور بعض حکومتوں یا گروہوں نے زبردست پراپیگنڈا کر رکھا تھا۔ اس لیے حجاز مقدس پر وہابی قبضے کے خلاف اسلامی دنیا کے جس شدید رد عمل کا خطرہ تھا' ابن سعود اس سے بھی آگاہ تھا' بلکہ وہ مسلمانان عالم اور بالخصوص مسلمانان برصغیر کے جذبات کا بے حد احترام کرتا تھا۔[30]

۴۔ انگریزی سامراج

انگریز سامراجیوں نے وہابیت کے خلاف زہریلے پراپیگنڈے سے مسلمانوں کے جذبات کو مشتعل کر کے اور نفرت دلا کر بہت حد تک اطمینان حاصل کر لیا تھا اور اب انھیں وہابیت کی مقبولیت یا ابن سعود کے غلبے سے کوئی خطرہ نہیں تھا: تاہم انگریز سامراج ابن سعود جیسے بیدار مغز' باہمت اور دور اندیش قائد کو مستقبل کا خطرہ بننے کا موقع دینے کے لیے تیار نہ تھا۔ ابن سعود بھی اس خطرے سے کسی طرح غافل نہ تھا۔ ان تمام خطرات کے پیش نظر حجاز کے متعلق اس نے انتہائی محتاط رویہ اختیار کر رکھا تھا۔[31]

۵۔ برصغیر کے علمائے اسلام:

جزیرہ نمائے عرب اور برصغیر کے تعلقات پرانی تاریخ کا حصہ ہیں۔ اسلام کی آمد کے بعد تو سرزمین حجاز کے ساتھ اس خطے کے ایمانی و قلبی تعلقات قائم ہو گئے' اور یہ تعلقات وقت کے ساتھ ساتھ قریب سے قریب تر اور عمیق سے عمیق تر ہوتے چلے گئے۔ برصغیر کی ملت اسلامیہ ایک شرف سے محروم رہی' اور وہ ہے خلافت اسلامی کے ساتھ براہ راست وابستگی۔ اس احساس کے نتیجے میں مسلمانان برصغیر کے دلوں میں اخوت اسلامی اور ہمدردی و تعاون کے جذبات دیگر اسلامی گوشوں کی نسبت زیادہ ہی رہے ہیں۔ ترکان عثمانی کو پیش آنے والی مشکلات اور عالم اسلام کے ہر گوشے میں ہونے والے حوادث و واقعات کے بارے میں برصغیر کے علمائے اسلام کا بالخصوص اور پوری ملت اسلامیہ کا بالعموم جو رد عمل رہا ہے' وہ جذبہ اخوت و ہمدردی کے میدان میں بے مثال حیثیت رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیشہ کی طرح آج بھی اسلامی دنیا کے ہر خطے میں مسلمانان برصغیر پاک و ہند کو بڑی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور ان کے رد

عمل کو ہمیشہ خاصی اہمیت حاصل رہی ہے۔ برصغیر پر انگریز سامراج کے تسلط کے بعد جزیرہ نمائے عرب، یمن اور خلیج کی عرب ریاستوں سے جو تاریخی روابط قائم تھے، وہ اور بھی زیادہ اہم اور نازک صورت حال اختیار کر گئے تھے۔ یہ تمام حقائق عبدالعزیز ابن سعود پر بخوبی عیاں تھے۔ جیسا کہ آئندہ تفاصیل میں واضح ہو گا، حجاز و حرمین شریفین کے ضمن میں مسلمانان برصغیر کے قلبی جذبات اور رد عمل کو وہ خصوصی اہمیت دیتے تھے۔ ۳۲

شریف مکہ اپنی تمام تر خاندانی نجابت اور تاریخی پس منظر کے باوجود حوادث کو سمجھنے اور حالات کا مقابلہ کرنے کی کامل صلاحیت سے محروم تھا۔ چونکہ انگریزوں نے زبانی اور تحریری طور پر اسے بلاد عرب کا شہنشاہ بنانے کا جھانسا دے رکھا تھا، اس لیے وہ خود کو عرب قوم کا عظیم ترین نجات دہندہ (المنقذ الاعظم) اور ملک الملوک تصور کرنے بلکہ اس کا عملی مظاہرہ کرنے لگا تھا، ۳۳ مگر حالات نے ایسا پلٹا کھایا کہ دنیا کچھ سے کچھ ہو گئی۔ انگریز سامراج اس کی قائدانہ صلاحیت کے فقدان سے آگاہ ہو چکا تھا، اس لیے پہلی عالمی جنگ میں فتح پانے اور بین الاقوامی حالات کو اپنے مفاد میں ڈھالنے کے بعد نہ صرف یہ کہ شریف مکہ کے ساتھ کیے گئے وعدوں سے پھر گیا بلکہ اس کی نا اہلی کا ڈھنڈورا پیٹ کر اسے دنیا کی نظروں میں رسوا بھی کر دیا۔ یوں شریف مکہ عالم اسلام کی نظروں سے بھی گر گیا۔ ۳۴ وہ چونکہ حقائق کا ادراک کرنے اور حالات کا مقابلہ کرنے میں ناکامی سے اپنی نا اہلی ثابت کر چکا تھا، اس لیے پہلے تو صرف اہل حجاز نے اسے تخت سے دست بردار ہونے پر مجبور کیا لیکن بعد میں اس مطالبہ میں پورا عالم اسلام بھی شریک ہو گیا۔ برصغیر کے مسلمانوں نے جیسا کہ تحریک خلافت کے قائد مولانا شوکت علی کے مطالبے سے ظاہر ہے، ترکان عثمانی کے ساتھ غداری اور سنگدلانہ سلوک کو ایک ناقابل معافی جرم قرار دیا۔ ۳۵

انگریز سامراج چونکہ نہ صرف شریف مکہ کی نا اہلی سے آگاہ تھا بلکہ ابن سعود کی قائدانہ صلاحیتوں کا معترف بھی ہو چکا تھا، اس کے علاوہ وہابیت کے خلاف پراپیگنڈا کروا کر ان سعود کے لیے مسلمانوں کے جذبات ہمدردی بھی محدود کر چکا تھا، اس لیے انگریزوں نے ابن سعود کو نجد و حجاز کے معاملات میں اپنی عدم مداخلت کا بھی یقین دلایا ساتھ ہی شریف مکہ اور ابن سعود کی آویزش میں اپنی غیر جانبداری کا بھی اعلان کر دیا۔ حجاز کی بگڑتی ہوئی صورت حال کے پیش نظر ابن سعود نے اہل حجاز کی رضامندی سے مکہ مکرمہ کے بعد مدینہ منورہ کو بھی شریف مکہ کے تسلط سے آزاد کرا لیا، مگر ساتھ ہی یہ اعلان بھی کر دیا کہ حرمین شریفین کے مستقبل کا مسئلہ "وامرھم شوریٰ بینھم" کے اصول کے مطابق مسلمانوں کے مشورے اور تعاون سے حل کیا جائے گا۔ جدہ کی عالمی اسلامی کانفرنس کا انعقاد ابن سعود کے اعلان کا عملی ثبوت تھا۔ ۳۶

اہل حجاز نے عبدالعزیز ابن سعود کی بیعت کر لی تھی اور اسے سلطان نجد اور ملک الحجاز کے لقب سے یاد کیا جانے لگا تھا۔ مگر وہ چاہتا تھا کہ حرمین شریفین کی بہتری اور حجاج و زائرین کے

لیے سہولتوں کے سلسلے میں تمام عالم اسلام سے رائے لے لی جائے ۔ چنانچہ شاہ مصر' افغانستان' ایران ' عراق صدر ترکی' امیر عبدالکریم ریفی' امام یحیی والی یمن' صدر اسلامی مجلس اعلی بیت المقدس ' صدر تحریک خلافت بمبئی ' صدر جمعیت اہل حدیث امرتسر' صدر جمعیتہ العلماء ہند دہلی ' والی تونس ' والی طرابلس الغرب (لیبیا) شیخ بدرالدین الحسینی ' شیخ بہجت بیطار دمشق ' ڈائریکٹر مرکزی دینی ادارہ اورفا (روس) ' قاضی مصطفیٰ شرشلی الجزائر' صدر شرکت اسلام جکارتہ اور شرکت محمدیہ جاوا کے نام ۱۲ رمضان ۱۳۴۴ھ کو حسب ذیل مضمون کا تار ارسال کیا : ۳۷

ترجمہ : "حرمین شریفین اور ان کے باشندوں کی خدمت کے لیے ' ان کے مستقبل کی ضمانت سلامتی کے لیے ' حجاج و زائرین کو وسائل راحت و آرام مہیا کرنے کے لیے تمام مسلمانوں کی خواہش کے مطابق بلاد مقدسہ کے حالات کی ہر قسم کی اصلاح کے ضمن میں ہم نے جو وعدے کیے اور اپنے ذمے عہد لیے ' انھیں وفا کرنے کے لیے ' ان مقامات مطہرہ کی خدمت کے لیے مسلمانوں کے باہمی تعاون اور امداد کی جانب اپنے میلان کی وجہ سے ہم نے ۲۰ ذی قعدہ ۱۳۴۴ھ کو اسلامی حکومتوں اور مسلم اقوام کی عام کانفرنس کے انعقاد کے لیے مناسب وقت خیال کیا ہے ۔ ہم نے ان مسلمانوں اور ان کے بادشاہوں کو دعوت بھیج دی ہے جنھیں حرمین کے معاملات سے لگاؤ ہے ۔ مجھے امید ہے کہ آپ کے نمائندے مقررہ تاریخ پر حاضر ہوں گے ۔ اللہ تعالیٰ ہم سب کو اپنی عنایت کی سرپرستی عطا فرمائے ۔ " (شاہ حجاز اور نجد و مضافات کا سلطان عبدالکریم)

اسلامی دنیا میں پیش آنے والا کوئی بھی واقعہ علامہ محمد اقبال کی دردمند عقابی نظر سے اوجھل نہیں رہتا تھا ۔ پھر سرزمین حجاز تو ان کے خوابوں کی سرزمین تھی ۔ گہوارے سے لیکر دم واپسیں تک اقبال کے دل و دماغ میں حجاز اور اہل حجاز کے معاملات رہے' اس لیے ترکوں کے ساتھ حجاز میں جو کچھ ہوا' اس کا بھی انھیں دکھ تھا۔ شریف مکہ نے ترکوں ' عربوں اور خود اہل حجاز کے ساتھ جو روا رکھا اور دشمنان اسلام کے ہاتھوں میں جس طرح وہ کھلونا بنا رہا' وہ بھی ان پر مخفی نہیں تھا ۔ اس کے علاوہ "یورپ کے مرد بیمار" ترکی اور معزول عثمانی خلیفہ عبدالمجید خان کی حیثیت و صلاحیت سے بھی وہ پوری طرح آگاہ تھے اور سب سے بڑھ کر جس جرات و دلیری اور عقابی جھپٹ سے عبدالعزیز ابن سعود نے سلطنت نجد پر ڈرامائی انداز میں قبضہ کر کے ساری دنیا کو محو حیرت کر دیا تھا اور جس ترانہ توحید کی قوت سے وہ تسخیر نجد و حجاز کے لیے اٹھا تھا وہ سب بھی اقبال کے لیے ایک دعوت عمل سے کم نہ تھا؛ چنانچہ وہابیت کی تحریک کے خلاف بعض حلقوں میں کراہت کے موجود ہونے کے باوجود اقبال نے کھل کر عبدالعزیز ابن سعود کی حمایت کی 'گو یہ حمایت اقبال کو بہت مہنگی پڑی ۔ پنجاب کونسل کے انتخابی معرکے کےدوران ان کے مخالفین نے ان پر وہابیت کا الزام بھی لگایا اور اہل سنت کے ووٹوں سے محروم کرنے کی بے سود کوشش کی ۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کی صراحت کے مطابق جن گروہوں نے اقبال کی کردار کشی اور بدنامی کے لیے

لیے سعی نامشکور کا ارتکاب کیا' ان میں وہ لوگ بھی تھے جنہیں ابن سعود کی حمایت والا اعلان ناگوار گزرا تھا اور وہ انہیں وہابیت کا وکیل تصور کرتے تھے۔ ۲۸ لیکن اقبال نے اس کی پروانہ کی اور "مسلم آوٹ لک" کے نمائندے کو اپنے تاریخی انٹرویو کے علاوہ روز نامہ "زمیندار" لاہور کی ۳ نومبر ۱۹۲۴ء کی اشاعت میں واضح طور پر ابن سعود کی حمایت کی اور سابق عثمانی خلیفہ عبدالمجید خان کو حجاز کی عملداری سونپنے کی مخالفت کی' بلکہ ابن سعود جس عقیدہ توحید کی اشاعت و حمایت میں اٹھا تھا' اقبال نے اس سے مستقبل میں عالم اسلام کی بہتری کی توقعات بھی وابستہ کر لی تھیں۔

(جاری ہے)

نوادر شعر اقبال

افضل حق قرشی

اقبال کے نثری سرمائے کے مقابلے میں شعری سرمایہ مقدار میں بہت زیادہ ہے۔ ان کا کلام برعظیم پاک و ہند کے طول و عرض میں جاری گلدستوں' رسالوں اور اخباروں میں شائع ہوتا رہا۔ بانگ درا مرتب کرتے وقت خود اقبال کے پاس کلام کا کوئی باقاعدہ ریکارڈ نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اب بھی ان گلدستوں' رسالوں اور اخباروں کے شماروں کی دستیابی سے کچھ "نئی چیزیں" اور کلام کا ابتدائی متن سامنے آ جاتے ہیں۔ ذیل میں چند ایسی چیزیں پیش کی جا رہی ہیں جو یقیناً" نوادر کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہ باقیات اقبال کے مجموعوں میں سے کسی میں بھی شامل نہیں ہیں۔

مندرجہ ذیل نعت خان احمد حسین خان ۱۸۷۰ء۔۱۹۵۷ء نے اپنی تصنیف "سیرہ احمدی" میں نقل کی ہے۔ خان احمد حسین خان انجمن اتحاد لاہور کے اسسٹنٹ سیکرٹری اور اس کے گلدستہ "شور محشر" کے مدیر تھے۔ بعد میں انہوں نے اپنا رسالہ "شباب اردو" بھی جاری کیا۔ وہ ایک ناول نویس' ادیب اور شاعر کی حیثیت سے معروف ہیں:

آپ کوثر تشنہ کامان محبت کا ہے تو
جس کے ہر قطرے میں سو موتی ہو وہ دریا ہے تو
طور پر چشم کلیم اللہ کا تارا ہے تو
معنی دانسیں ہے تو مفہوم اوادنیٰ ہے تو
اس نے پہچانا نہ تیری ذات پرانوار کو
جو نہ سمجھا احمد بے میم کے اسرار کو
بزم عالم میں طراز مسند عظمت ہے تو
بہر انسان جبرئیل آیتہ رحمت ہے تو
اے دیار علم و حکمت قبلہ امت ہے تو
اے ضیائے چشم ایمان زیب ہر مدحت ہے تو
درد جو انسان کا تھا تیرے پہلو سے اٹھا
قلزم جوش محبت تیرے آنسو سے اٹھا

دلربائی میں مثال خندۂ مادر ہے تو
مثل آواز پدر، شیریں تراز کوثر ہے تو
جس سے تاج عرش کو زینت ہو وہ گوہر ہے تو
از پے تقدیر عالم صورت اختر ہے تو
زیب حسن محفل اشراف عالم تو ہوا
تھی موخر گرچہ آمد پر مقدم تو ہوا
تیرا رتبہ جوہر آئینہ لولاک ہے
فیض سے تیرے رگ تاک یقیں نمناک ہے
تیرے ساۂ سے منور دیدہ افلاک ہے
کیمیا کہتے ہیں جس کو تیرے در کی خاک ہے
تیرے نظارے کا موسیٰ میں کہاں مقدور ہے
تو ظہور لن ترانی گوئے اوج طور ہے
وہ پناہ دین حق وہ دامن غار حرا
جو ترے فیض قدم سے غیرت سینا ہوا
وہ حصار عافیت وہ سلسلہ فاران کا
جس کے ہر ذرے سے اٹھی دین کامل کی صدا
فخر پابوسی سے تیری آسماں سا ہو گئی
یہ زمین ہم پایۂ عرش معلیٰ ہو گئی

درج ذیل نظم بعنوان ''ہمت'' مجلس کشمیری مسلمانان لاہور' کے ماہوار آرگن ''رسالہ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور'' کی اشاعت بابت جمادی الاول ۱۳۱۴ھ اکتوبر ۱۸۹۶ء میں شائع ہوئی ہے نظم سے پہلے اقبال کی مندرجہ ذیل رباعی درج ہے:

کہکشاں میں آ کے اختر مل گئے
اک لڑی میں آ کے گوہر مل گئے
واہ وا کیا محفل احباب ہے
ہم وطن غربت میں آ کر مل گئے

مردوں کی بلا دور یہ مشہور مثل ہے
ہم مرد ہیں غیروں کا سہارا نہیں لیتے
پیراک ہیں دریا کا کنارا نہیں لیتے
جو شیر ہیں صید اور کا مارا نہیں لیتے
ہو آ ہوے مشکیں کہ چکارا نہیں لیتے
لالچ کی نگاہوں سے نظر تک نہیں کرتے
اس راہ دنائت سے گذر تک نہیں کرتے
ہم مرد ہیں محنت سے کبھی جی نہ چرائیں
اوقات معین میں ہر اک کام پہ آئیں
بیکار نہ بیٹھیں کبھی بیکار نہ جائیں
ہمت یہ رہے دوسروں کا ہاتھ بٹائیں
مفلس ہوں تو کچھ غم نہیں ہمت رہے عالی
بلور سے بہتر ہے مرا جام سفالی
ہے نان جویں مرغ و مزعفر سے زیادہ
کمبل ہے مرا خلعت پر زر سے زیادہ
ٹوپی ہے مری تاج سکندر سے زیادہ
وسعت مرے گھر کی مجھے کشور سے زیادہ
ہے دولت جاوید پسینے کی کمائی
آئینے سے اعلیٰ ہے مرے دل کی صفائی
ہم دولت قاروں کے لیے جھوٹ نہ بولیں
اور ملک فریدوں کے لیے جھوٹ نہ بولیں
عشق لب میگوں کے لیے جھوٹ نہ بولیں
یاد قدموزوں کے لیے جھوٹ نہ بولیں
اندوختہ غیر کو چھونے سے غرض کیا
مردوں کے لیے خواہش بے جا کا مرض کیا
اک دانہ میسر ہو تو، ہم بانٹ کے کھائیں
افسردہ لئیموں کی طرح منہ نہ بنائیں
محسن ہیں پہ احسان کسی کا نہ اٹھائیں
لینی ہمیں بس ہیں تو ضعیفوں کی دعائیں
عمر لیست دل نازکم ایں ولولہ دارد

ضروری تصحیح

جولائی سنہ حال کے خدنگ نظر میں شیخ محمد اقبال صاحب ایم ۔ اے کی نظر درد عشق کے ایک مصرعہ میں ایک لفظ اصل کے خلاف شائع ہو گیا ہے ۔ یعنی

موتی ہے تو مٹے نہ کہیں آبرو تری

"مٹے" کی جگہ "گرے" بنا لینا چاہیے کہ اصل نظم میں اسی طرح لکھا ہوا ہے۔

بانگ درا میں ماہ نو کے عنوان سے شائع ہونے والی نظم پہلی بار خدنگ نظر لکھنؤ کی مئی ۱۹۰۴ء کی اشاعت میں شائع ہوئی ۔ بانگ درا میں شامل کرتے وقت چند شعروں میں ترمیم کی گئی اور دس شعر حذف کر دیے گئے ۔ ڈاکٹر گیان چند کے مہیا کردہ متن اور خدنگ نظر میں شائع شدہ متن میں اختلافات ہیں :

خدنگ نظر ایک ٹکڑا تیرتا پھرتا ہے روئے آب نیل

ابتدائی کلام اقبال ایک ٹکڑا تیرتا ہے روئے آب نیل

خدنگ نظر گر رہا ہے طشت گردوں میں شفق کا خون ناب

ابتدائی کلام اقبال طشت گردوں میں ٹپکتا ہے شفق کا خون ناب

خدنگ نظر جب سیاہی گر چکی قط زن سیاہی پر گرا

ابتدائی کلام اقبال جب سیاہی گر چکی قط زن سیاہی پر ہوا

ابتدائی کلام اقبال چرخ نے بالی چرا لی ہے عروس شام کی
نیل کے پانی میں یا مچھلی ہے سیم خام کی

یہ شعر خدنگ نظر میں شائع شدہ متن میں شامل نہیں ہے ۔

خدنگ نظر

نور کا جویاں (کذا) گھبراتا ہوں اس بستی میں میں

ابتدائی کلام اقبال

اقبالیات ۷ ۲:۳

نور کا طالب ہوں گھبراتا ہوں اس بستی میں میں

بانگ درا میں "عید پر شعر لکھنے کی فرمائش کے جواب میں" والی نظم چھ اشعار پر مشتمل ہے - یہ نظم پہلی بار ہفتہ وار پیسہ اخبار لاہور کی ۸ اکتوبر ۱۹۱۰ء کی اشاعت میں "ہماری عید" کے عنوان سے شائع ہوئی - اس وقت یہ سات اشعار پر مشتمل تھی - بانگ درا میں شامل کرتے وقت مندرجہ ذیل شعر حذف کر دیا گیا۔

سرود مرغ نوا ریزو ہم نشینی گل
مرے نصیب کہاں غنچہ مزار ہوں میں

اور شعروں کی ترتیب بھی بدل دی گئی - شعر نمبر ۴ چھٹے نمبر پر اور شعر نمبر ۵ چوتھے نمبر پر تھا -

اپریل ۱۹۱۴ء میں بازار حکیماں بھاٹی دروازہ لاہور سے ایک ماہنامہ "شوق" شوق محمد کی ادارت میں جاری ہوا تھا اس کے دوسرے شمارہ بابت مئی ۱۹۱۴ء میں اقبال کا مندرجہ ذیل قطعہ "قطعہ اقبال" کے عنوان سے شائع ہوا -

مسلم کی نبض دیکھ کے کہنے لگا طبیب
تیرا مرض ہے قلت سرمایہ حیات
رخصت ہوئی ہے زندگی سادہ عرب
کچھ رہ گیا اگر تو عجم کے تکلفات

دعا کے عنوان سے بانگ درا میں شامل نظم آغا شاعر قزلباش کے ماہنامہ آفتاب کی اشاعت بابت نومبر ۱۹۲۱ء میں شائع ہوئی تو یہ گیارہ اشعار پر مشتمل تھی - بانگ درا میں شامل کرتے وقت مندرجہ ذیل پانچواں شعر حذف کر دیا گیا۔

آتش تشنگی جس کی کانٹوں کو جلا ڈالے
اس بادیہ پیما کو وہ آبلہ پا دے

خضر راہ کے عنوان سے بانگ درا میں شامل نظم میں "سرمایہ و محنت" کے عنوان سے موجود اشعار میں سے چھ شعر "علامہ ڈاکٹر اقبال ایم۔ اے کی حقیقت آرائی" کے عنوان سے ماہنامہ آفتاب کی اکتوبر ۱۹۲۰ء کی اشاعت میں شائع ہوئے - ان میں ایک شعر کا متن مختلف ہے -

آفتاب

ہم نشیں افسانہ بیداری جمہور چھیڑ

بانگ درا

نغمہ بیداری جمہور ہے سامان عیش

اور اشعار کی ترتیب بھی بانگ درا والی نہیں ۔

غلام مصطفٰے حیرت کے ماہنامہ فردوس لاہور کی اشاعت بابت جولائی ۱۹۲۸ء میں دعا کے عنوان سے اقبال کی ایک نظم شائع ہوئی ۔ اس کے شروع میں مدیر کا یہ نوٹ ہے :

> قارئین فردوس اس بات سے واقف ہوں گے کہ گذشتہ چند یوم سے ہمارے بزرگ علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبال بالقابہ درد گردہ میں مبتلا تھے ۔ خدا کا شکر ہے کہ اب آپ روبصحت ہیں ۔ آپ نے اس بیماری کے دوران میں ایک دعا منظوم کی تھی جو ذیل میں درج کی جاتی ہے ۔ یہ دعا اپنی نوعیت کی پہلی چیز ہے اور اس کا حرف حرف اثر میں ڈوبا ہوا ہے ۔ اس دعا میں ملت بیضا کی خدمت کے لیے مزید مہلت طلب کی گئی ہے ۔ دعا ہے کہ خدا انہیں صحت عاجل عطا فرمائے ۔ آمین ثم آمین

اس نظم کے تین شعر باقیات اقبال میں مولانا عبدالمجید سالک کے حوالے سے نقل کیے گئے ہیں لیکن مندرجہ ذیل شعر باقیات میں بھی شامل نہیں :

اندریں عصر کہ "لا" گفت من "الا" گفتم
ایں چنیں بندۂ رہ بین بہ شب تار کجا است

جاوید نامہ پہلی بار ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا ۔ مندرجہ ذیل اشعار اس کے آغاز میں بطور دیباچہ درج ہیں جو بعد کے ایڈیشنوں سے حذف کر دیے گئے ۔

خیال من بتماشائے آسماں بود است
بدوش ماہ باغوش کہکشاں بود است
گماں مبر کہ ہمیں خاکداں نشیمن ماست

اقبالیات ۲:۳۷

کہ ہر ستارہ جہان است یا جہاں بود است

اقبال

ہفت روزہ "استقلال" لاہور کی ۱۵ اپریل ۱۹۵۸ء کی اشاعت میں اقبال کا یہ آٹوگراف شائع ہوا۔

سخن اے ہم نشین از من چہ خواہی
کہ من با خویش دارم گفتگوے

محمد اقبال

۲ ستمبر ۱۹۳۴ء

حواشی

۱۔ مجلس کشمیری مسلمانان لاہور کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا مضمون "مجلس کشمیری مسلمانان لاہور اور اقبال" در منتخب مقالات اقبال ریویو مرتبہ وحید قریشی (لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۸۳ء) ص ۴۸۹ - ۴۹۷

۲۔ ڈاکٹر گیان چند کا یہ بیان "یہ نظم اصلا" پنجہ فولاد بابت ۲۸ ستمبر ۱۹۰۳ء میں شائع ہوئی" محل نظر ہے۔

۳۔ خدنگ نظر جولائی ۱۹۰۳ ص ۱۷

۴۔ خدنگ نظر۔ ستمبر ۱۹۰۳۔ ص ۲۱

۵۔ یہ اشعار زبور عجم غزل ۲۲ ص ۴۷۸ (کلیات غلام علی اینڈ سنز) میں درج ہیں اس اعتبار سے ان اشعار کو غیر مدون کلام نہ سمجھا جائے (مدیر)

145

اِقبال اکادمی پاکستان،
لاہور کی خصوصی پیش کش

کُلیّاتِ اِقبال

اُردُو

(خاص الخاص ایڈیشن)

- اغلاط سے پاک۔
- مضبوط اور پائیدار جِلد مع گولڈن ڈائی خوبصورت حاشیہ۔
- عُمدہ اور معیاری کتابت۔
- درآمد شدہ اعلیٰ قسم کا کاغذ۔

قیمت : ۸۰۰ روپے

(ایک نسخے کی خریداری پر بھی ۴۰ فیصد شرح رعایت دی جائے گی)

146

اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

☆

نئی مطبوعات ۱۹۹۶ء

۱۔	اساسیات اقبال	ڈاکٹر وحید قریشی	۱۵۰/- روپے
۲۔	مئے لالہ فام	ڈاکٹر جاوید اقبال	۱۵۰/- "
۳۔	فروغ اقبال	ڈاکٹر افتخار احمد صدیقی	۲۰۰/- "
۴۔	ایقان اقبال (طبع مکرر)	پروفیسر محمد منور	۱۰۰/- "
۵۔	اقبال کی ابتدائی زندگی (طبع مکرر)	ڈاکٹر سلطان محمود حسین	۱۵۰/- "
۶۔	فلسفہ ایران ۔ اقبال کی نظر میں	پروفیسر محمد شریف بقا	۱۰۰/- "
۷۔	نقش حق	پروفیسر محمد اکبر منیر	۸۰/- "
۸۔	لعل و لقا (بلوچی)	غوث بخش صابر	۱۲۵/- "
۹۔	تحقیق اقبالیات کے ماخذ	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی	۶۰/- "

English

10.	Iqbal- A Cosmopolitan Poet	*Dr. T.H. Rafa*	120/-
11.	Iqbal's Gulshan-i-Raz-i-Jadeed & Bandagi Namah (Reprint)	*B. A. Dar*	75/-
12.	Dimensions of Iqbal (Reprint)	*Prof. Muhammad Munawwar*	100/-
13.	Iqbal and the English Press of Pakistan	*Nadeem Shafiq Malik*	60/-